

# ПУТЬ

## ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА  
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

*Ближайшіе сотрудники:* Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Звѣнковский, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосскій, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкій, П. П. Сувчинскій, Ки. Г. Н. Трубецкой, Ки. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровскій, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

Адресъ редакціи и конторы :  
2, RUE DUPUYTREN, PARIS (VI).

Цѣна 2-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 2.

ЯНВАРЬ 1926.

№ 2.

### СОДЕРЖАНІЕ.

1. Н. — О русской Церкви (письмо изъ Россіи).
2. Н. Лосскій. — Вл. Соловьевъ и его преемники въ русской религиозной философіи.
3. Н. Бердяевъ. — Спасеніе и творчество (Два пониманія христіанства).
4. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви. Обладаетъ ли православіе внѣшнимъ авторитетомъ догматической непогрѣшительности?
5. А. Ремизовъ. — Московская пчела.
6. Ж. Маритэнъ. — Метафизика и мистика.
7. а) Засѣданіе Религиозно-Философской Академіи, посвященное памяти Вл. Соловьева.  
б) В. Сперанскій. — Четверть вѣна назадъ (памяти Вл. Соловьева).
8. Л. Зандеръ. — Изъ религиозной жизни русской молодежи.  
а) Сѣздъ въ Аржероннѣ.  
в) Сѣздъ въ Хоповѣ.
9. Самуэль Кавертъ. — Путь къ истинной международной Церкви (По поводу Стокгольмской конференціи)
10. Л. Карсавинъ. — Отвѣтъ на статью Н. А. Бердяева объ евразійцахъ.
11. Г. В. Флоровскій. — «Окамененное безчувствіе» (по поводу полемикъ противъ евразійцевъ).
12. Письмо евразійцевъ П. Сувчинскаго, Л. Карсавина, П. Савицкаго, Ки. Н. С. Трубецкаго, Г. Флоровскаго, Вл. Ильина и отвѣтъ Ки. Г. Н. Трубецкаго.
13. Эли Эльсонъ. — Безуміе и вѣра.
14. С. Франкъ. — Мистическая философія Розенцвейга.
15. В. Звѣнковский. — Delacroix. La religion et la foi и др. книги.
16. Н. Лосскій. — Преподобный Сергій Радонежскій и Серафимъ Саровскій (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина).



## О РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

*Письмо изъ Россіи.*

---

Страшно трудно писать о Россіи и особенно о церкви: такъ случайны и отрывочны сейчасъ всѣ наблюденія, такъ ограниченъ личный опытъ, особенно для человѣка, стоящаго вдали отъ руководящихъ церковныхъ круговъ. Если и рѣшаюсь на это, то въ убѣжденіи, что за рубежомъ ощущается огромная потребность знать правду о родинѣ, и какъ ни трудно дается эта правда, все же есть не мало вещей — простыхъ фактовъ — ускользающихъ отъ далекаго взора, которые несомнѣнны для всякаго, живущаго въ Россіи. Не легко лишь провести въ изложеніи строгую грань между этимъ, для всѣхъ насъ несомнѣннымъ, и личными впечатлѣніями, оцѣнками, гаданіями, при всемъ желаніи отъ нихъ отрѣшиться.

Внѣшній режимъ, въ которомъ живетъ сейчасъ церковь, можетъ быть названъ временемъ выдыхающагося гоненія — переходное время, какъ все сейчасъ въ Россіи. Невыносимо тяжела моральная атмосфера въ странѣ, выходящей изъ революціоннаго циклона. Улегшіяся страсти классовой ненависти смѣнились острой жаждой наслажденій, нестѣсняемой никакой религіозной или общественной уздой. Хищенія и казюкрадство въ правящей средѣ, ренегатство среди интеллигенціи и развратъ среди молодежи, грубый житейскій матеріализмъ народныхъ массъ, широкій отпадъ отъ церкви, отъ Бога, отъ самой идеи религіозности, — вотъ печать среды, по новому языческой, которой противостоитъ сжавшаяся, но окрѣпшая въ гоненіяхъ церковь. Представляя себѣ церковь на фонѣ національной жизни, никакъ нельзя забывать о происшедшемъ мучительномъ разрывѣ. Народная жизнь (о національной мы пока говорить не въ правѣ) не освящается церковью и все еще отталкиваетъ ее.

Антихристіанская власть, повидимому, отказалась отъ мысли сломить церковь грубымъ насиліемъ. Въ этой борьбѣ государство, несомнѣнно, понесло тяжелое моральное пораженіе. Храмы не опустѣли, общины вѣрующихъ сплотились тѣснѣе,

чѣмъ когда-либо, вокругъ своихъ пастырей. Духовенство дало изъ своей среды не мало мучениковъ и исповѣдниковъ, которые кровью и подвигомъ своимъ укрѣпили церковное единство. Церковь оказалась сильнѣе гонителей, и имъ приходится, въ борьбѣ за политическое существованіе, дѣлать уступки тѣмъ низамъ, которые еще дорожатъ Церковью и не хотятъ отъ нея отказаться. Сейчасъ уже не разстрѣлываютъ священниковъ и мало стѣсняютъ культъ. О полной свободѣ говорить, конечно, не приходится. По прежнему запрещаютъ крестные ходы и время отъ времени, по мнимому требованію «трудящихся», кое-гдѣ закрываются храмы. Въ тѣ дни, когда административная ссылка приняла массовый характеръ, и чуть не ежедневно поѣзда увозятъ въ Сибирь, въ Соловки сотни студентовъ, солдатъ, купцовъ, интеллигентовъ, даже марксистовъ и сіонистовъ, было бы странно, если бы не ссылали священниковъ. Но эти, часто ничѣмъ не оправдываемые акты насилія, носятъ личный характеръ: въ основѣ ихъ обычно — доносъ какого-либо живоцерковца-конкурента. ГПУ явно предоставляетъ въ репрессіяхъ инициативу обновленцамъ. Уже ссыльные епископы и священники, отбывъ срокъ заточенія, возвращаются въ свои епархіи и приходы, укрѣпляя колеблющихся, собирая вѣрныхъ, внося, съ собой духъ мужественнаго исповѣдничества.

Коммунистическая власть продолжаетъ считать борьбу съ Богомъ одной изъ главныхъ своихъ задачъ; но она предпочитаетъ убивать духъ, а не плоть — въ школахъ, въ литературѣ (спеціальное издательство «Атеистъ», журналъ «Безбожникъ»), въ театрѣ — сильная своей монополіей культуры и необычайно развитымъ аппаратомъ пропаганды. Кошунства попрежнему являются признакомъ благонадежности, однако публичныя безчинства комсомольцевъ признаны вредными, и власть старается обуздать разошедшагося хулигана. Теперь не поощряютъ разрушенія и оскверненія могилъ на кладбищахъ (въ Петербургѣ пришлось даже возстановливать разбитые памятники литераторовъ на Волковомъ кладбищѣ), и Бухаринъ долженъ былъ во всеуслышаніе объявить: «Не всякій, кто гадитъ подъ окнами у деревенскаго попа, ведетъ антирелигіозную пропаганду». Политика «лицомъ къ деревнѣ» заставляетъ власть даже отказаться отъ финансовыхъ притѣсненій сельскаго, особенно низшаго духовенства.

Церковно-обновленческая «реформація» перестала остро мучить церковь. Ея вождямъ не удалось увлечь ни массы, ни идейныхъ сторонниковъ реформъ. Съ одной стороны, они натолкнулись на обрядовый консерватизмъ, съ другой — на христіанскую совѣсть, которая не прощаетъ имъ пролитой крови и союза съ безбожіемъ. Въ ихъ рукахъ теперь уже не много храмовъ — хотя почти всѣ соборы въ столицахъ и провинціи, — и храмы эти пусты. Съ ними честолюбивая или запуганная часть духовенства, да немногіе бытовые прихожане, которые по лѣности или привязанности къ своему приходу, идутъ въ ближайшую церковь и отказываются вникать въ слоры «поповъ», — лишь бы служили правильно, по старому... Ну и служатъ!

Служать иногда по двумъ стилямъ, повѣряя праздники, чтобы угодить на всѣ вкусы. Если послушать проповѣди ихъ заурядныхъ батюшекъ, то въ нихъ почти никогда не встрѣтишь революціоннаго пафоса (какъ у Введенскаго и другихъ вождей). Преобладаютъ наставленія о покорности власти, «которая всегда отъ Бога», да жалобы на нетерпимость противниковъ. Словомъ, здѣсь явно слышится духъ не революціи, а совсѣмъ иной — ветхій и затхлый духъ синодально-консисторской безпринципности. Однимъ изъ положительныхъ послѣдствій раскола было очищеніе церкви отъ этихъ слабыхъ и корыстныхъ элементовъ духовенства.\*) Но ГПУ пользуется фактомъ церковнаго раскола. Онъ компрометируетъ церковь въ чуждыхъ ей кругахъ и даетъ власти механизмъ для внутренняго наблюденія и давленія на православную церковь.

Въ одномъ отношеніи совѣтская власть можетъ быть спокойна, кажется, дѣйствительно успокоилась. Ей нечего бояться заговоровъ духовенства и политической агитаціи въ храмахъ. Думается, что не простая осторожность и тактическія соображенія объясняютъ эту подлинную «аполитичность» русской церкви въ настоящій моментъ. Ея вниманіе, ея главныя силы направлены на духовную жизнь. На извѣстной аскетической и мистической высотѣ, достигнутой и выстраданной за эти годы, вопросы политическаго строя даже историческихъ судебъ Россіи перестаютъ волновать глубоко. Здѣсь готовы предоставить Провидѣнію пути спасенія родины тѣмъ болѣе, что революція и произведенные ею социальныя перевороты въ русской жизни оказались слишкомъ сложными, чтобы къ нимъ можно было отнестись съ простымъ отрицаніемъ — или пріятіемъ. Среди вѣрныхъ церкви массъ есть не мало людей, боровшихся въ гражданской войнѣ въ рядахъ красной арміи или сочувствовавшихъ ей. И «бѣлые» и «красные» встрѣчаются въ церкви въ общей молитвѣ и у евхаристической чаши. Церковь мудро избѣгаетъ растравлять еще свѣжія раны политическихъ страстей и предлагаетъ пищу вѣчную, не на сегодняшній только общественный день.

Но вытекающая изъ этого аполитизма «лояльность» церкви по отношенію къ совѣтской власти, разумѣется, не означаетъ ея нейтральности по отношенію къ коммунистической идеѣ. Борьба съ коммунистической идеологіей и этикой (не съ политикой и экономіей) ведется повсемѣстно и неослабно, представляя обратную сторону защиты христіанства. Только остріе своего духовнаго оружія проповѣдникъ направляетъ не въ политическую партію, царящую въ Россіи, а въ самый духъ творимой въ Россіи культуры. И, конечно, духъ этотъ, самъ по себѣ, и шире и глубже своего русскаго коммунистическаго выявленія.

---

\*) Я не касаюсь здѣсь болѣе остраго вопроса объ Украинской церкви («самосвятахъ»), которая имѣетъ опору — не въ массахъ — но въ націоналистической интеллигенціи, являющейся на югѣ, въ городахъ нѣкоторой общественной силой.

Итакъ, церковь выходитъ побѣдительницей изъ эпохи гоненія и раскола. Это безспорно: но какъ учесть и оцѣнить ея завоеванія? Растетъ ли церковь числомъ, укрѣпляясь и очищаясь качественно? Въ какихъ общественныхъ слояхъ находитъ она наибольшее число вѣрныхъ? Вотъ вопросы, на которые легче всего отвѣтить наблюдателю въ Россіи.

Конечно, по прежнему, входя въ храмъ, чувствуешь, что это всенародная святиня. Нигдѣ въ Россіи, раздѣленной классовыми перегородками, исключительно суровыми, нельзя почувствовать кромѣ какъ въ церкви, освобождающей радости единенія, общенія — хотя бы кратковременнаго — многихъ, разныхъ, далекихъ другъ другу людей. Но видъ молящейся толпы уже не тотъ, что десять лѣтъ тому назадъ. Уже «сермяжная», простонародная Русь не заполняетъ храма. Сильно замѣтно — въ городѣ — преобладаніе интеллигенціи. Разная эта интеллигенція, и разными путями пришла она въ церковь. Есть, разумѣется, среди нея люди, нашедшіе въ церкви утѣшеніе въ безчисленныхъ утратахъ, есть люди, ищущіе здѣсь опоры для оскорбленнаго національнаго чувства. Но есть и другіе — бодрые и молодые, которые принесли сюда не горечь и боль, а любовь и надежду, нерастратенный порывъ юнаго энтузіазма. Не мало священниковъ и епископовъ выходятъ теперь изъ свѣтскихъ круговъ. Было бы не вѣрно сказать, что интеллигенція преобладаетъ — численно, но она замѣтно окрашиваетъ церковную среду. На окраинахъ въ церковь ходитъ много рабочихъ (сравнительно мало солдатъ), всюду замѣтенъ слой торговыхъ людей, растущихъ вмѣстѣ съ хозяйственнымъ возрожденіемъ страны и наиболѣе сохраняющихъ, какъ внѣшній обликъ старой Руси, такъ и консервативныя традиціи.

Много ли вѣрующихъ осталось въ Россіи? Да, много. Но составляютъ ли они большинство или меньшинство въ странѣ, трудно сказать. Слѣдуетъ остерегаться ошибокъ въ ту или иную сторону. Точныхъ цифръ здѣсь быть не можетъ, судимъ только по посѣщаемости храмовъ. Они полны, но не переполнены. Считаясь съ тѣмъ, что многіе храмы, занятые обновленцами, пустуютъ, ясно, что въ церковь ходитъ меньше людей, чѣмъ до революціи. И, пожалуй, это число не растетъ замѣтно. Страшные годы 1917—1920 были для многихъ временемъ обращенія къ церкви. Съ тѣхъ поръ обращенія не часты. Оставшаяся внѣ церкви интеллигенція теперь не увлекается къ ней общимъ потокомъ; она зарылась въ старыя окова позитивизма или поглощена погоней за матеріальными благами. Среди городской бѣдности съ успѣхомъ работаютъ баптисты и разные «братцы», соблазняя простотой моральной проповѣди и часто строгостью личной жизни. Замѣчательная противоположность культурнымъ слоямъ, гдѣ и толстовство и гнозисъ (въ видѣ разныхъ толковъ теософіи) и недавнее увлеченіе католичествомъ растаяли почти безслѣдно, и гдѣ православная церковь вобрала въ себя, повидимому, всѣ религіозно живыя и вѣрныя христіанству души. Одно утѣшительно: знать, что средѣ всей многолюд-

ной толпы, наполняющей храмъ, «не встрѣтишь мертвѣго листика», по слову Тютчева: итъ никого, кто пришелъ бы сюда изъ приличія или по долгу службы («долгъ службы» многихъ еще удерживаетъ внѣ церкви — какъ въ арміи), а молятся здѣсь, какъ можетъ быть, никогда прежде не молились.

Иное видишь въ деревнѣ: говоря о деревнѣ, особенно чувствуешь ограниченность своихъ наблюденій. Вѣдь всѣ они относятся къ мѣстностямъ по близости желѣзныхъ дорогъ, связанныхъ съ городской культурой. Несомнѣнно, есть въ Россіи медвѣжьи углы, гдѣ жизнь течетъ такъ, какъ она текла вѣка, которыхъ революція почти не коснулась. Но много ли осталось такихъ угловъ, при грандіозности перелома, поднявшаго самую толщу народныхъ низовъ?

Итакъ, въ доступной нашему наблюденію деревнѣ поражаешься пустотой храмовъ. Въ церкви ходятъ почти однѣ женщины и старики. Молодежь усвоила уроки атеизма. Среднее поколѣніе, пережившее войну, исколесившее всю Россію, побывавшее нерѣдко въ Европѣ въ плѣну, — вынесло изрядную долю скептицизма и, во всякомъ случаѣ, равнодушіе къ религіи. Деревня сейчасъ только переживаетъ эпоху «просвѣщенія», безъ особаго, впрочемъ, энтузіазма. Мужичій здравый смыслъ инстинктивно не довѣряетъ теоріямъ, за которыя хватается, какъ за откровеніе, городской рабочій, но онѣ все же разлагаютъ основы его міросозерцанія. У крестьянина остается лишь хозяйственный смыслъ жизни, и деревня сейчасъ съ упорствомъ и жадностью зарывается въ землю, утративъ ощущеніе ея таинственнаго материнства и за землей забывая о небѣ. Въ скептической неувѣренности и въ сознательномъ консерватизмѣ своемъ деревня дорожитъ церковью, какъ обрядовымъ институтомъ. Рѣдко (почти никогда) дѣвушка не выйдетъ замужъ безъ вѣнчанія, и этому деревенскому «предразсудку» должны подчиняться и коммунисты. Въ церкви крестятъ, отпѣваютъ, вокругъ нея справляютъ шумно и праздно традиціонные праздники. Глыбы этнографической обрядности, почти языческой — а за послѣдніе годы на сѣверѣ язычество, т. е. двоевѣріе, кажется переживаетъ своеобразное возрожденіе — уживаются съ новымъ строемъ идей, нахлынувшимъ въ деревню: съ коммунистической газетой, избой-читальней, спектаклями и революціонными пѣснями молодежи.

Сельское духовенство, въ общемъ, не пережило обновляющаго духа поры гоненій. Робкое и забитое, не очень возвышаясь надъ средой, въ которой живетъ, оно не пытается вліять на нее, объединить оставшихся вѣрными церкви людей. Матеріально оно лишлось части своихъ доходовъ, но деревня все же обеспечиваетъ его, не въ примѣръ свѣтскимъ учителямъ. Когда одно время школы были переведены на мѣстныя средства, онѣ стали закрываться одна за другой. Уже соборъ 1917-1918 г. значительно усилилъ въ церкви вліяніе мірянъ. Большевитскій законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства отдалъ храмы въ руки приходскихъ общинъ, представляемыхъ выборной «двадцаткой». Этотъ органъ несетъ всецѣло заботы о

матеріальномъ содержаніи храма и отвѣтственъ за все, совершающееся въ немъ, онъ приглашаетъ и увольняетъ своихъ священнослужителей. И это не остается легальной фикціей. Епископская власть, утверждая выборъ общины, фактически сейчасъ почти никогда не оспариваетъ его. Священникъ сохраняетъ свое вліяніе въ приходѣ исключительно силою своего моральнаго и религіознаго авторитета. Въ вопросахъ церковной политики, а также строя богослуженія вліяніе мірянъ часто оказывается преобладающимъ. Отъ «двадцатки» зависитъ, отдать ли храмъ «живой» или патріаршей церкви, взять крайнюю или умѣренную тактическую линію. Замѣтимъ въ скобкахъ, что вліяніе мірянъ почти всегда оказывается консервативнымъ, и священникъ, переходящій къ «живцамъ» или «обновленцамъ», почти всегда вынужденъ добиваться отъ властей, подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ, роспуска двадцатки и перевыборовъ ея. Но это влечетъ за собою обыкновенно развалъ прихода и опустѣніе храма.

Нерѣдко опорой священника въ приходѣ являются братства и сестричества. Ихъ назначеніе двоякое. Забота о храмѣ, частая (иногда ночная) молитва, частое общее причащеніе — создаютъ изъ братства религіозную общину, иногда живущую весьма напряженной духовной жизнью. Но нельзя не упомянуть здѣсь и о тѣневыхъ сторонахъ братствъ; о преобладаніи въ нихъ личнаго начала, въ лицѣ священника, и о подчасъ нездоровой экзальтированности этихъ по преимуществу женскихъ организаций. Во время раскола многія изъ братствъ слѣпо увлекались за своими священниками въ живоцерковное движеніе, и это обстоятельство, кажется, охладило увлеченіе братствами.

За время заточенія патріарха, ссылки епископовъ и видимаго торжества «Живой церкви», въ связи съ отступничествомъ и шатаніемъ многихъ пастырей, іерархическое начало въ церкви было поколеблено. Каждый храмъ жилъ своей жизнью, не надѣясь на авторитетъ церковной власти, часто исполненный недоверіемъ къ ней. Вѣрующіе сплывались вокругъ немногихъ оставшихся твердыми священниковъ, иногда уходившихъ въ «катакомбы», или прислушиваясь къ голосу «старцевъ». Слѣды этой приходской обособленности еще замѣтны. Границы епископской власти остаются неопредѣленными. Епископъ исповѣдникъ, іерархъ сильной воли и строгой жизни, можетъ твердо править церковью и рассчитывать на послушаніе. Но, какъ общее правило, власть епископата теперь ослаблена, за счетъ возросшаго вліянія священства и мірянъ. Этому не противорѣчитъ всюду растущая подъ вліяніемъ раскола потребность въ авторитетѣ и каноническомъ строѣ жизни. Духовный авторитетъ часто вѣситъ гораздо больше авторитета каноническаго. И въ этомъ отношеніи наше время переходное. Многое придется пересматривать и перестраивать. Такъ, уже выяснились нѣкоторыя тѣневые стороны приходской демократіи. Раздаются справедливыя жалобы на то, что исключительное вліяніе мірянъ въ приходѣ иногда стѣсняетъ независимость пастыря. Въ двадцаткѣ какъ разъ наиболѣе вѣски



голоса матеріально зажиточной, но менѣ просвѣщенной, менѣ чуткой части общины. Увлекаясь внѣшнимъ благопѣіемъ и экономическими успѣхами, она нногда не способна оцѣнить моральную чистоту и духовную ревность пастыря.

Годы гоненій для русской церкви были порой ослабленія ея внѣшняго единства и спаянности. Фактически бывали времена, когда она никѣмъ не управлялась и не водилась, кромѣ Св. Духа, живущаго въ ней. И въ этомъ заключается, быть можетъ, величайшее чудо ея спасенія и ея неразрушимаго виутренняго единства. Не нужно переоцѣивать, судя о Россіи, значеніе тѣхъ или иныхъ актовъ, исходящихъ даже изъ очень высокихъ іерархическихъ сферъ. Они пріемлются и не пріемлются, поскольку оказываются удовлетворяющими таинственно-скрытому сознанію. Патріархъ былъ живымъ сердцемъ въ Россіи, на немъ сосредоточилась любовь и молитвы всей церкви, и отсюда текла въ ней незримая благодатная сила. Но силы этой нельзя измѣрить и оцѣнить по актамъ патріаршаго управленія. При отсутствіи всякой свободы слова и затрудненности личнаго общенія, акты эти вызвали разную оцѣнку, смущали однихъ, оспаривались другими... Но ниикогда они не приводили къ кризисамъ и не колебали уваженія и любви къ тому, на кого смотрѣли, какъ на страдальца за всю русскую церковь. Заступникомъ-молитвенникомъ и вольной жертвой былъ патріархъ для Руси — болѣе чѣмъ вождемъ и руководителемъ ея, и то, что указанный имъ путь, при всѣхъ колебаніяхъ и признанныхъ ошибкахъ, былъ путемъ спасенія — въ этомъ нельзя не видѣть чудеснаго проявленія благодатныхъ силъ, не оставившихъ русскую церковь.

Каковы же тѣ духовные плоды, которые приноситъ видимо для всѣхъ — объ иныхъ судить не смѣю — русская церковь? Начну съ наиболѣе безспорнаго, бросающагося въ глаза. Совершенно наглядно изумительное цвѣтеніе культа, его ранѣ невиданная красота и строгость. Никогда не служили такъ торжественно и проникновенно, какъ нынѣ. И хотя тайна этой вновь явленной духовной красоты прежде всего въ глубокой вѣрѣ совершающаго таинство священника, но новый духъ захватилъ всѣхъ служителей храма, сдѣлалъ яснымъ и впечатляющимъ каждое слово чтеца, каждый возгласъ діакона. Почти во всѣхъ — даже маленькихъ — церквахъ прекрасный хоръ, хотя здѣсь любители строгой церковной музыки могли бы часто найти много поводовъ къ критикѣ. Молящіяся съ трудомъ покидаютъ храмъ и любятъ долгія стоянія, длящіяся нерѣдко по пяти часовъ, въ большіе праздники. Обновленіе культа, провозглашенное «живой церковью», пошло по пути возвращенія къ уставу, оживленія забытыхъ культовыхъ традицій. Въ поискахъ обогащенія культа съверъ заимствуетъ кое-что отъ православной Украины. Такъ распространяются великопостныя «пассіи» и обнесенія плащаницы Богоматери на всенощной подъ Успеніе. Дѣлаются хотя и съ чрезвычайной осторожностью, опыты составленія новыхъ молитвъ, акафистовъ и чиновъ.

Но явно для всѣхъ живой смыслъ культа открывается въ евхаристіи — за об-

рядомъ таинство — и литургія, по внутреннему отношенію къ ней, для многихъ снова становятся мистеріей. Святая чаша никогда не выносятся втунѣ: многіе приступаютъ къ ней, и всѣ соучаствуютъ въ ихъ радости. Говорятъ о «евхаристическомъ движеніи» въ русской церкви, гдѣ теперь даетъ свой плодъ дѣло о. Іоанна Кронштадскаго. Но еще нѣтъ единства въ практическомъ осуществленіи. Здѣсь поставленъ огромной важности вопросъ, и рѣшается онъ каждымъ пастыремъ и каждымъ міряниномъ по своему. Одни призываютъ причащаться часто, но требуютъ достойнаго приготовленія, другіе настаиваютъ на причащеніи за каждой литургіей. Есть вѣрующіе — немногіе, конечно — которые причащаются каждый день, другіе еженедѣльно, чаще всего въ большіе праздники. Труднѣйшій вопросъ объ исповѣди, связанный съ этимъ движеніемъ, рѣшается различно. Нѣкоторые практикуютъ общую исповѣдь, другіе — весьма немногіе — отдѣляя оба таинства, разрѣшаютъ приступать къ евхаристіи безъ исповѣди. Большинство сохраняетъ исповѣдь обязательною и тайною. Такъ уже въ этомъ центральномъ вопросѣ церковной жизни явствуется большая свобода, нынѣ господствующая въ ней и отсутствіе внѣшней регламентаціи.

Изъ храма, изъ культа исходитъ рядъ духовныхъ токовъ, которые питаютъ бытовую и домашнюю жизнь, — но эти личные и семейные плоды церковности съ трудомъ поддаются учету. Видишь среди многихъ возрожденіе православнаго быта, видишь иной разъ комнаты, превращенныя въ молельни, и квартиры въ обители. Въ шумѣ столицъ, среди чудовищной демонстраціи безбожія, теплятся очаги подвижничества. Домашняя молитва, нерѣдко совмѣстная, восполняетъ церковную.

Извѣстно, что по всей Россіи кощунственно уничтожались общенародныя святыни и монастыри. Но не всѣмъ, вѣроятно, извѣстно, что это уничтоженіе не было ни послѣдовательно, ни повсѣмѣстнымъ. По прежнему пѣтами идутъ богомольцы пѣшкомъ въ обитель преп. Серафима или въ Кіевъ ко дню Успенія. Возникаютъ нногда и новые центры паломничества, какъ въ Подольской губерніи, гдѣ явленное распятіе послужило къ грандіозному движенію богомольцевъ съ крестами, водружаемыми вокругъ святого мѣста. Потребность въ чудѣ, жажда видѣнія небесныхъ тайнъ и сейчасъ очень сильна во всѣхъ слояхъ церковнаго общества, особенно же остро проявилась она въ годы гоненій и страшныхъ бѣдствій, постигшихъ родину. Тогда часто приходилось слышать о видѣніяхъ, пророчествахъ, чудесныхъ знаменіяхъ. Къ тому времени относится полоса обновленія иконъ и куполовъ, прошедшая по югу Россіи, и явленіе въ селѣ Коломенскомъ подъ Москвою иконы Державной Божьей Матери, символически воспріявшей корону послѣдняго русскаго царя.

Еще недавно хоронимое многими монашество воскресаетъ въ новой силѣ. Я уже говорилъ, что не всѣ старые монастыри закрыты. Они существуютъ кое-гдѣ въ видѣ трудовыхъ коммунъ, съ сильносокращеннымъ числомъ иноковъ, — даже въ столицахъ.

Мѣстами это колоніи, доживающихъ свой вѣкъ инвалидовъ, хранителей объявленныхъ музейными цѣнностями святынь. Но мѣстами уже новая аскетическая жизнь наполняетъ старыя бытовыя формы, молодые послушники принимаютъ пострнгъ, не общающій теперь ничего, кромѣ страданій и распятія для міра. Но монастырь притягательный для многихъ, по бытовымъ условіямъ не вездѣ возможенъ. Аскетическій идеалъ ищетъ для себя новыхъ путей. Въ міру создаются очаги аскетической, даже общинной жизни, въ разной степени руководимой церковнымъ авторитетомъ.

Нѣкоторые изъ уцѣлѣвшихъ обителей являются убѣжищемъ старцевъ, къ которымъ тянется вся Россія. И послѣ закрытія Оптиной пустыни старчество не угасло. Въ трудныя годныя церкви старцы были ея подлинными водителями, указующими неясный часто путь въ обступившемъ мракѣ.

И старчество вышло изъ ограды монастырскихъ стѣнъ. Нѣкоторые священники въ городскыхъ приходахъ — или лишенные революціей своихъ приходовъ — священники строгой жизни и богатаго духовнаго опыта являются настоящими старцами, авторитетными для широкихъ круговъ. Но здѣсь старчество уже не чувствительно переходитъ въ духовничество. Это тоже — въ распространенности своей — новое явленіе русской жизни. Вліяніе духовнаго отца не ограничивается таинствомъ исповѣди, но иногда, направляя всю жизнь во всѣхъ ея повседневныхъ тревогахъ, и трудностяхъ, превращая духовника въ «руководителя совѣсти».

Изъ всего этого ясно уже, что аскетическая и мнстическая струя весьма замѣтна въ современныхъ религіозныхъ направленіяхъ. Сказывается она въ увлеченіи мірянъ древне-аскетической литературой, «Добротолюбіемъ». Однако, это направленіе не является единственнымъ, не знаю даже преобладающимъ ли. Рядомъ съ нимъ осуществляется и дѣятельно-практическое христіанство разныхъ оттѣнковъ. Иногда оно носитъ характеръ православнаго «евангелизма», полагая во главу угла дѣятельную любовь, питаемую евангельскимъ идеаломъ. Въ современныхъ условіяхъ жизни, съ евангельскою любовью неразрывно связывается и возрожденіе апостольскаго идеала — проповѣди. Много встрѣчаешь людей, трогательно безкорыстныхъ, отдавшихъ себя всецѣло дѣлу спасенія братьевъ, сѣющихъ Слово Жизни и не пекущихся о завтрашнемъ днѣ.

И, наконецъ, среди христіанской интеллигенціи сильна потребность воплощенія христіанства въ практикѣ — не личной жизни, а общей культурной работы. Стоятъ вопросы — не новыя, конечно, — о христіанизации культуры, о возможности или невозможности этого пути, о будущемъ церкви и судьбахъ теократіи. Здѣсь продолжается разработка темы, поставленной Владиміромъ Соловьевымъ и вышедшей изъ него русской богословской школой. Отвѣты даются, конечно, различные, какъ различны и настроенія: отъ апокалиптического ощущенія конца и парадоксальнаго отверженія всѣхъ проблемъ культуры до оптимистическаго пріятія новой — въ Рос-

сии созданной революціей — жизни, — какъ почвы для строительства новаго христіанскаго общества.

Если въ этихъ кругахъ живы интересы къ вопросамъ общественной и національной жизни, то для мистически ориентированной интеллигенціи характерны вопросы догматическаго богословія (напр. догматъ искупленія), проблемы связанныя съ имяславчествомъ, которое, не волнуя уже церковь и не спускаясь въ массы, пріобрѣло себѣ много приверженцевъ въ богослоски-авторитетныхъ кругахъ. Но интересы переплетаются. И мистики неизбѣжно должны опредѣлять, — хотя бы отрицательно — свое отношеніе къ культурѣ, и среди общественниковъ велико тяготѣніе къ догматическимъ и аскетическимъ проблемамъ.

Отъ жестокаго гнета христіанская мысль страдаетъ больше, чѣмъ христіанская жизнь. Слово сковано, и связь между людьми ограничена. Знаешь, что кто-то работаетъ, кто-то пишетъ, безъ надежды увидѣть напечатаннымъ свой трудъ. Отсюда огромное значеніе устнаго слова. Церковная кафедра, тоже не свободная, не можетъ удовлетворить этой потребности, хотя она даетъ не мало замѣчательныхъ проповѣдниковъ. Среди нихъ замѣтны тѣ же теченія, что и во всей церковной жизни, — разумѣется, вопросы морали и апологетики преобладаютъ. То, чего не даетъ общественное слово, замѣняетъ личное общеніе, достигшее въ современной Россіи необычайной напряженности. Общеніе въ словѣ связывается часто съ молитвеннымъ общеніемъ, отсутствіе научной организаціи мысли восполняется ея высокой религіозной дѣйственностью. Въ такой атмосферѣ идейныя расхожденія, и споры, ниогда очень горячіе, рѣдко приводятъ къ разрывамъ, не препятствуютъ братскому общенію людей различныхъ взглядовъ. Жизнь въ церкви, гонимой, предъ лицомъ враговъ Христа и раскола, и постоянное общеніе въ культѣ и таинствахъ единятъ людей различнаго духа и направленій.

Не знаю, сѣумѣлъ ли я уловить основное и главное въ необычайной сложности нашей жизни, и особенно, сѣумѣлъ ли я показать ея единство, торжествующее сквозь противорѣчія. Неизбѣжно противорѣчивымъ должно представляться всякое мощное творчество, всякій бурный ростъ, еще не принявшіе твердыхъ, законченныхъ формъ. Въ свободѣ и огнѣ испытаній творятся эти формы, творятся — вѣримъ — Духомъ Святымъ, наполняющимъ, явно для всѣхъ, мученическую русскую церковь.

Н.

# ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ И ЕГО ПРЕЕМНИКИ ВЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФІИ.

---

## І. ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ.

Во всемъ культурномъ мірѣ наблюдается возрожденіе интереса къ религіозной философіи, не ограничивающееся только сферою мышленія чловѣка, а захватывающее всѣ области духовной жизни и завершающееся возвратомъ къ церкви. Нигдѣ, пожалуй, это движеніе не выразилось въ философской литературѣ съ такою силою, какъ въ Россіи.

Исслѣдованія религіозно-философскихъ проблемъ начато было въ срединѣ XIX в. с л а в я н о ф и л а м и; продолжая ихъ дѣло на болѣе широкой основѣ, въ послѣдней четверти XIX в. Вл. Соловьевъ создалъ сложную всеохватывающую систему религіозной философіи, а отъ системы Соловьева въ послѣдніе тридцать лѣтъ пошло множество вѣтвей и отпрысковъ, такъ что въ Россіи создалась обширная религіозно-философская литература. Въ развитіи ея въ большей или меньшей степени приняли участіе слѣдующія лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренскій, о. С. Н. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ, В. Ф. Эрихъ, В. И. Ивановъ, Д. С. Мережковский, Н. О. Лосскій, С. А. Алексѣевъ, Л. П. Карсавинъ, С. Л. Франкъ, П. И. Новгородцевъ, И. А. Ильинъ, Б. П. Вышеславцевъ и др.

Основная задача русской религіозно-философской литературы есть построеніе православно-христіанскаго міровоззрѣнія, раскрывающее богатое содержаніе и жизнеиную дѣйствиность главныхъ догматовъ христіанства, которые во многихъ умахъ превратились въ омертвѣвшія формулы, оторванныя отъ жизни и міропониманія. Разсмотримъ прежде всего, что сдѣлалъ Соловьевъ въ этомъ направленіи.

Въ трудахъ Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинальнаго русскаго философскаго творчества, — исканіе цѣль и а г о знанія о цѣ л о с т н о м ѣ бытіи и потому к о н к р е т н ы й характеръ міровоззрѣнія.

Съ самаго начала своей дѣятельности, уже въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ «Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ)», «Философскія начала цѣльнаго знанія» и «Критика отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ сознательно ставитъ эту задачу. Эмпиризмъ, допускающій знаніе лишь голаго факта, какъ чувственной данности, какъ явленія, не удовлетворяетъ его, потому что явленіе не можетъ ни существовать, ни быть познано безъ необходимой связи съ другими явленіями и необходимой связи съ тѣмъ, что является. Чтобы познать эти отношенія, нужно обратиться къ помощи мышленія, открывающаго «общій с м ы с л ь и л и р а з у м ь вещей (ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων)», который состоитъ именно въ отношеніи всякой вещи ко всему, причѣмъ въ се мыслится не какъ хаотическое множество, а какъ систематическое в с е е д и и с т в о. Эта разумность познаваемаго не дается опытомъ, потому что въ опытѣ мы всегда имѣемъ только частную и множественную дѣйствительность, потому что въ опытѣ нѣтъ ни «всего», ни «едниаго». Разумъ или смыслъ познаваемыхъ вещей и явленій можетъ быть познанъ только разумомъ же или смысломъ познающаго субъекта, отношеніе даннаго предмета ко всему можетъ существовать для насъ лишь поскольку въ насъ самихъ есть принципъ всеединства, т. е. р а з у м ь» (Собр. соч. II, 264). Отсюда понятію возникновеніе такого философскаго напавленія, какъ р а ц і о н а л и з м ь: «Мѣрно истины переносятся изъ внѣшняго міра въ самаго познающаго субъекта, основаніемъ истины признается не природа вещей и явленій, а разумъ человѣка» (Собр. соч. II, 264). Однако разумъ, какъ принципъ с о о т н о ш е н і я всѣхъ въ единствѣ, есть только ф о р м а истины. Поэтому рационализмъ во всѣхъ его видахъ оказывается тоже отвлеченнымъ и, слѣдовательно, несостоятельнымъ напавленіемъ. Догматическій рационализмъ не можетъ отвѣтить на вопросъ, какъ наше субъективное мышленіе можетъ дать свѣдѣнія о существѣ т р а н с с у б ѣ к т и в н а г о міра.

Критическій рационализмъ Канта освобождается отъ этого затрудненія, понижая цѣнность разума, именно утверждая, что апріоріныя истины его суть необходимыя формы только явленій, а не истинного бытія; однако передъ нимъ встаетъ новая трудность: сводя все знаніе къ сочетанію а п р і о р и н ы х ъ формъ разума съ э м п и р и ч е с к и м ъ матеріаломъ ощущеній и разсматривая эти два фактора, какъ самостоятельные относительно другъ друга, онъ не можетъ объяснить синтеза ихъ безъ ссылки на какое то третье начало, и, согласно его же теоріи, никакое третье начало не доступно нашему знанію. Оставаясь на почвѣ этихъ двухъ началъ, приходится въ концѣ концовъ допустить, что все «содержаніе знанія зависитъ отъ его формы, всецѣло опредѣляется категоріями разума» (II, 268). На этотъ путь вступаетъ а б с о л ю т н ы й р а ц і о н а л и з м ъ Гегеля. Но такъ какъ форма разума есть только форма, то безъ соотносящихся содержаній она представляетъ собою ничто, и отвлеченный абсолютный рационализмъ задается такимъ образомъ цѣлью вывести все изъ ничего.

Конечный результат рационализма и эмпиризма однороден: эмпиризм признает только явления безъ являющагося объекта и безъ воспринимающаго субъекта, а рационализмъ заканчивается чистымъ понятіемъ, т. е. понятіемъ «безъ понимающаго и безъ понимаемаго» (II, 272). И въ своемъ опытѣ, и въ своемъ мышленіи я не выхожу за предѣлы субъективнаго отношенія къ предмету, не дохожу до предмета, какъ сущаго, т. е. того, что больше, чѣмъ мое ощущеніе, и больше, чѣмъ моя мысль. Слѣдовательно, опытъ и мышленіе не могутъ еще дать истины, потому что лодъ истинною подразумѣвается то, что есть, т. е. сущее. «Но есть — все. Итакъ, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предметъ, каждое частное существо и явленіе въ своей отдѣльности ото всего, — не есть истина потому, что оно и не есть въ своей отдѣльности ото всего: оно есть со всѣмъ и во всемъ. Итакъ, все есть истина въ своемъ единствѣ или какъ единое» (II, 280 с.). «Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: сущее, единое, все» (II, 281). Коротко говоря, «истина есть с у щ е е в с е е д и н о е» (II, 282), не какъ отвлеченное понятіе, с о д е р ж а щ е е с я во всемъ, а какъ конкретное начало, которое все въ себѣ с о д е р ж и т ъ (II, 270).

Итакъ, по Соловьеву истина есть абсолютная цѣнность, присущая не нашимъ сужденіямъ или умозаключеніямъ, а самому Всеединству. Постигнуть истину это значитъ выйти за предѣлы субъективной мысли и вступить въ область сущаго всеединого, т. е. Абсолютнаго. Есть ли у человѣка средства для выполненія такой задачи? Стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы въ немъ самомъ уже найти и начало отвѣта. Абсолютное, «какъ всеединое, не можетъ быть безусловно внѣшнимъ для познающаго субъекта, оно должно находиться съ нимъ во внутренней связи, въ силу которой и можетъ быть имъ дѣйствительно познаваемо, и въ силу этой же связи субъектъ можетъ быть внутренне связанъ и со всѣмъ существующимъ, какъ заключающимся во всеединомъ, и дѣйствительно познавать это все. Только въ связи съ истинно сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно универсальнымъ (всеединымъ), могутъ явленія нашего опыта имѣть настоящую реальность, и понятія нашего мышленія настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познанія сами по себѣ, въ своей отвлеченности, совершенно безразличны къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религиознаго начала» (II, 274).

Знаніе, эмпирическое и рациональное, есть знаніе относительное, какъ результатъ общенія съ предметомъ и з в н ѣ, со стороны нашей феноменальной отдѣльности; оно дополняется знаніемъ «и з н у т р и, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренне связаннаго съ существомъ познаваемаго»; это знаніе безусловное, мистическое (314). Въ немъ мы находимъ нѣчто большее, чѣмъ свою мысль, именно независимую отъ насъ реальность предмета. Соловьевъ называетъ этотъ третій родъ познанія в ѣ р о ю, разумѣя подъ этииъ

терминомъ, какъ и Якоби, не субъективное убѣжденіе въ существованіи независимой отъ насъ реальности, а интуицію, т. е. непосредственное созерцаніе чужой сущности.

Итакъ, истинное знаніе есть результатъ эмпирическаго, рациональнаго и мистическаго познаванія, взятыхъ въ правильномъ соотношеніи другъ съ другомъ. Здѣсь не утрата рациональной формы знанія, а восполненіе ея началомъ жнзни. Философія, построенная такимъ образомъ «съ логическимъ совершенствомъ западной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока», цѣль ея — «осуществленіе универсальнаго синтеза науки, философіи и религіи» (I, 143).

Въ самомъ дѣлѣ, только что мы нашли, что объективный смыслъ знанія, логическая необходимость и связность его возможны лишь въ томъ случаѣ, если Абсолютное начало, Богъ, какъ Всеединство, придаетъ міру характеръ органически цѣльной системы. Такую же тѣсную связь между Богомъ и міромъ мы найдемъ и во всѣхъ остальныхъ положительныхъ проявленіяхъ бытія. Такимъ образомъ, цѣльное знаніе о цѣльномъ бытіи приводитъ къ религіозному и при томъ неизбѣжно къ христіанскн-религіозному міровоззрѣнію, въ центрѣ котораго стоитъ ученіе о несмѣнномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человѣка, ученіе о Богочеловѣкѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, рассмотримъ отношеніе между Абсолютнымъ и міромъ.

Абсолютное, какъ установлено выше, есть сущее всеединое. Какъ абсолютное первоначало, оно выше реальнаго содержанія и разумной формы: оно обосновываетъ содержаніе и форму и сочетаетъ ихъ внутреннею связью (I, 304), но само стоитъ выше всякой опредѣленности и выше всякаго бытія, такъ какъ опредѣленное бытіе всегда имѣетъ относительный характеръ. Однако оно имѣетъ въ себѣ силу бытія, и потому названо сущимъ, хотя, вѣрнѣе, поскольку рѣчь идетъ о немъ, какъ о первоначалѣ въ строгомъ смыслѣ, оно есть сверхсущее и сверхмогущее (I, 307). Не будучи соизмѣримо ни съ какими опредѣленностями, оно есть Ничто (положительное Ничто или Эн-соф Каббалы). Таково Абсолютное, какъ *εἰς*, но оно же есть и *ἐν καὶ πᾶν* (I, 309). Въ самомъ дѣлѣ, «абсолютное есть ничто и все: ничто, поскольку оно не есть что нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего нибудь» (I, 320). Всякое бытіе, будучи относительнымъ и потому множественнымъ, есть другое въ отношеніи къ абсолютному. Однако абсолютное не остается самимъ собою, исключая свое другое: тогда это другое было бы границею абсолютнаго и, слѣдовательно, само абсолютное стало бы «ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ», т. е. не было бы абсолютнымъ. Поэтому абсолютное есть единство себя и своего противоположнаго. Поскольку оно есть отрицаніе себя и утвержденіе другого, оно есть любовь (I, 321). Въ немъ такимъ образомъ можно различить два полюса: первый



— начало безусловнаго единства и свободы отъ всякихъ формъ и всякаго бытія; второй — начало бытія, т. е. множественности формъ (I, 322). Первый полюсъ, само абсолютное, какъ такое, есть сверхсущее, и слѣдовательно, п о л о ж и т е л ь н а я потенція бытія, а второй полюсъ есть сущность абсолютнаго, влеченіе къ бытію, ошутимое лишеніе бытія, слѣдовательно, отрицательная потенція его *или* *materia prima* (I, 325).

Сейчасъ же слѣдуетъ оговориться, что второй полюсъ низводится на степень *materia prima*, какъ отрицательнаго начала, лишь постольку, поскольку онъ разсматривается «самъ по себѣ или въ своей потенциальной отдѣльности». Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи эта сущность опредѣляется сущимъ; она есть носительница его п р о я в л е н і я, вѣчный образъ его, т. е. и д е я. (326). Отсюда, изъ взаимоотношенія сверхсущаго и первой матеріи получается міръ бытія или дѣйствительности, міръ множества опредѣленныхъ существъ, въ которыхъ слѣдуетъ различать природную и идеальную сторону (I, 327). Въ самомъ дѣлѣ, всякое существо есть съ одной стороны сила, т. е. самостоятельный центръ дѣятельности дѣйствія, а, съ другой стороны, носитель идеи божественнаго всеединства, въ какомъ либо аспектѣ его, идеи, придающей ему характеръ индивидуальности и указывающей его дѣйствіямъ осмысленную цѣль.

Образцомъ такого существа можетъ служить человѣкъ. Человѣческая личность отрицательно безусловна: «она не хочетъ и не можетъ удовлетвориться никакимъ условнымъ ограниченнымъ содержаніемъ»; она убѣждена, что «можетъ достигнуть и положительной безусловности», и «можетъ обладать всецѣлымъ содержаніемъ, пошютою бытія» (III, 23). Конечно, абсолютная полнота бытія не можетъ быть порождена человѣкомъ изъ самаго себя; достигнуть ея можно не иначе, какъ путемъ того совершеннаго взаимопроникновенія существъ, которое возможно лишь при любовномъ единеніи ихъ другъ съ другомъ и Богомъ; этотъ путь указанъ каждому существу въ его идеѣ, какъ цѣль, но осуществленіе его не можетъ быть обезпечено механически, оно должно быть с в о б о д н ы мъ актомъ, такъ какъ основано на л ю б в и къ Богу и ко всѣмъ существамъ. Вступая на этотъ путь, міровое множество постепенно становится единымъ и всѣмъ, т. е. абсолютнымъ. Такимъ образомъ, міръ есть а б с о л ю т н о е с т а н о в я щ е е с я, а Богъ — а б с о л ю т н о е с у щ е е (II, 305).

Восхожденіе міровыхъ существъ къ Богу возможно не иначе, какъ при условіи совершенной любви, слѣдовательно, отказа отъ своей исключительности, пожертвованія своею самостью, вслѣдствіе чего наступаетъ не гибель индивидуума, а, наоборотъ, обрѣтеніе имъ себя и совершенная жизнь въ Богѣ. Существо, избравшее противоположный путь, ненависти къ Богу и соперничества съ нимъ, вступаетъ въ область дьявольскаго бытія (IV, 303). Царство земной жизни, знакомое намъ по личному опыту, стоитъ по срединѣ между этими двумя полюсами. Оно состоитъ изъ существъ,

которыя не отвергаютъ «вышей цѣли своего существованія, причастія божественнаго совершенства», однако пытаются достигнуть ея, не проникнувшись совершенно любовью къ Богу, не превративъ свою волю въ орудіе божественнаго промысла, а сохранивъ хотя бы отчасти своеволие и эгоистическую исключительность своей самости (IV, 311 сс.). Отсюда получается рядъ печальныхъ слѣдствій, извѣстныхъ изъ исторіи грѣхопаденія. Отвергнувъ добровольное послушаніе Богу, человѣкъ становится рабомъ природы, которая въ свою очередь также глубоко измѣняется. Въ самомъ дѣлѣ, существа, сохраняющія эгоистическую исключительность, становятся не проницаемыми другъ для друга, т. е. пріобрѣтаютъ тѣлесность въ формѣ грубой матеріи, допускающей только внѣшнія отношенія, а не внутреннее единство; жизнь такихъ существъ, оторванныхъ другъ отъ друга, неизбежно заканчивается смертью, отношенія ихъ другъ къ другу сводятся преимущественно къ борьбѣ за существованіе, связанной со страданіями и невозможностью достигнуть удовлетворенія, такъ какъ полнота бытія на этомъ пути не осуществима (III, 120 с).

Передъ человѣкомъ, какъ существомъ, обладающимъ самосознаніемъ, стоитъ задача преодолѣть перечисленные виды зла и несовершенства и содѣйствовать процессу возсоединенія всѣхъ тварей другъ съ другомъ и съ Богомъ. Со стороны человѣка для этого требуется пожертвованіе собою ради любви къ Богу и всему міру. Однако великая цѣль обоженія міра не осуществима одними силами человѣка, такъ какъ положительная потенція бытія присуща не ему, а Богу. О немъ мы говорили до сихъ поръ лишь, какъ о положительномъ Ничто, стоящемъ выше всякихъ формъ и содержаній. Если бы сфера абсолютнаго сущаго ограничивалась этимъ Ничто, очевидно, никакихъ интимныхъ отношеній любви и возсоединенія, требующихъ взаимности, не могло бы быть. Христіанское ученіе, основанное на откровеніи, говоритъ о Богѣ, какъ о личности, мало того, говоритъ о Немъ, какъ о тріединствѣ Бога — Отца, Сына и Духа Святого. Пытаясь осмыслить это данное откровеніе, Соловьевъ показываетъ, что оно уясняется нашему уму, именно въ связи съ философскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ положительномъ Ничто. Въ самомъ дѣлѣ Богъ, какъ абсолютное, сверхличенъ, но именно поэтому сфера личного бытія доступна Ему, хотя и не исчерпываетъ Его, такъ что, вступая въ нее, Онъ остается по прежнему, съ одной стороны, сверхсущимъ положительнымъ Ничто, а, съ другой, существуетъ, какъ три Лица, образующихъ тѣмъ не менѣе совершенное единство (VIII, 19) — каждая сторона котораго абсолютно цѣнна и сама по себѣ, и для мірового бытія. Значеніе трехъ ипостасей Соловьевъ устанавливаетъ, исходя изъ идеи самопроявленія Абсолютнаго, которое должно содержать въ себѣ слѣдующіе три момента: «1) проявляющееся въ себѣ или о себѣ;» 2) «проявленіе, такъ такое, т. е. утвержденіе себя въ другомъ или на другомъ, обнаруженіе, опредѣленіе или выраженіе проявляемого, его слово или Логосъ; 3) «возвращеніе проявляющагося въ себя или самонахожденіе проявляющагося въ проявленіи» (I, 329). Первое изъ этихъ началъ есть

духъ, «какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому — также субъектъ представленія истины и чувства красоты»; второе есть умъ, «какъ субъектъ представленія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли блага и чувства красоты»; третье есть душа, «какъ субъектъ чувства и носительница красоты, а вслѣдствіе этого лишь или постольку подлежащее также волѣ блага и представленію истины» (I, 338).

Каждая изъ цѣнностей, носимыхъ этими субъектами, есть ни что иное, какъ одна изъ формъ любви, если разумѣть подъ любовью «всякое внутреннее единство многихъ существъ». Въ самомъ дѣлѣ «благо есть единство всего или всѣхъ, т. е. любовь какъ желаемое»; это единство существенное; «истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое: это есть единство идеальное. Наконецъ, красота есть та же любовь (т. е. единство всѣхъ), но какъ проявленная или осязательная: это есть единство реальное» (III, 102). Каждый изъ первоначальныхъ субъектовъ обладаетъ силою исключительнаго самоутвержденія, но свободно отказывается отъ него и пребываетъ въ совершенномъ единеніи съ двумя остальными, осуществляя такимъ образомъ первое благо, истину и красоту: «первое благо есть нравственная гармонія трехъ первыхъ субъектовъ, или ихъ соединеніе въ одной волѣ; первая истина есть умственная ихъ гармонія или ихъ соединеніе въ одномъ представленіи, наконецъ, первая красота есть чувственная или эстетическая гармонія этихъ субъектовъ — ихъ соединеніе въ одномъ чувствѣ» (I, 341). Такимъ образомъ «абсолютное осуществляетъ благо черезъ истину въ красотѣ» (III, 102). Пресвятая Троица есть осуществленный идеалъ единосущія на основѣ совершенной любви. Не даромъ Преподобный Сергій Радонежскій построилъ въ своей обители храмъ во имя Пресвятой Троицы, чтобы иноки, созерцая истину Божественнаго тріединства, пытались по мѣрѣ силъ своихъ воплощать ее въ жизни.

Богъ есть любовь не только въ предѣлахъ Св. Троицы, а и въ отношеніи къ міру. Полаганіе міровой множественности есть уже актъ этой любви; но этого мало, Божественная Любовь соучаствуетъ въ бытіи міра во всѣхъ положительныхъ проявленіяхъ его. Въ самомъ дѣлѣ, множество міровыхъ существъ способны достигнуть полноты бытія не иначе, какъ образуя единое цѣлое, единый живой вселенскій организмъ. Эта цѣлость всего, идеально пребывающая вѣчно въ Богѣ, «открывается и проявляется во всеединяющемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выраженіе или Слово (Λόγος) Божества, явный и дѣйствующій Богъ» (III, 323). Даже въ отпаденіи міра отъ Бога, разумный смыслъ міра сохраняется, по крайней мѣрѣ, поскольку всѣмъ существамъ присуще неопредѣленно-стремленіе къ всеединству; это «стремленіе, общее и единое во всѣхъ», выходитъ за предѣлы каждаго существа въ отдѣльности, оно составляетъ общую внутреннюю жизнь всего существующаго и потому есть Мировая душа (III, 133). Такимъ образомъ, даже

въ состояніи отчужденія отъ Бога міровое множество есть единый организмъ, правда несовершенный, такъ какъ части его сначала объединяются посредствомъ внѣшняго закона и лишь въ трудномъ историческомъ процессѣ постепенно осуществляютъ новое положительное объединеніе элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства» (III, 134). Абсолютная форма этого единства, вѣчная божественная идея его, отъ вѣка содержится въ Божественномъ Логосѣ; такимъ образомъ Логосъ есть «вѣчный духовный центръ вселенскаго организма» (III, 151). Рожденіе абсолютнаго организма, какъ, воплощенной божественной идеи, Софін, возможно только «при совмѣстномъ дѣйствіи божественнаго начала и міровой души» (III, 143 с.). Процессъ этого рожденія медленъ и труденъ потому, что онъ осуществляется не иначе, какъ на основѣ свободнаго акта любви къ Богу. «Свободнымъ актомъ міровой души объединяемой ею міръ отпалъ отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма» (III, 135). Для содѣйствія этому процессу Божественный Логосъ, никогда не покидающій міра своею любовью, нисходитъ въ потокъ явленій и воплощаясь въ лицѣ Ісуса Христа изъ центра вѣчности дѣлается центромъ исторіи» (III, 151). Этотъ актъ любви, дающій совершенное соединеніе Бога и человѣка, не можетъ быть простымъ возвращеніемъ къ первобытному, непосредственному единству съ Богомъ, которое было присуще человѣку въ состояніи его невпадности; послѣ грѣхопаденія новое единство «должно быть достигнутымъ, оно можетъ быть только результатомъ свободного дѣла, подвига и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго» (III, 337). Божественное начало здѣсь «нисходитъ, унижаетъ себя, принимаетъ зракъ раба», воспринимая границы человѣческаго сознанія; «не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно ощущаетъ актуально эти границы какъ свои въ данный моментъ, и это самоограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественнаго начала не какъ вышней силы (каковое самоотреченіе было бы несвободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пріобрѣсти это благо» (III, 338). Такимъ образомъ, здѣсь передъ нами одна богочеловѣческая личность, совмѣщающая въ себѣ два естества и обладающая двумя волями. Эта личность, «какъ Богъ свободно отрывается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ какъ человѣкъ получаетъ возможность достигнуть этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбѣжно встрѣчаются съ искушеніемъ зла» (III, 338). Духовный подвигъ внутренняго преодоленія искушеній завершается подвигомъ плоти, отрицаніемъ чувственной природы въ формѣ страданій и смерти; плодомъ подвига является воскресеніе во плоти, освобожденной отъ

вещественной непроницаемости и тяжести, преобразенной, слособной служить «прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ духовнымъ тѣломъ воскресшаго богочеловѣка» (III, 341). Въ воскресшемъ Богочеловѣкѣ восстановлено нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ, божескаго, человѣческаго и природнаго, нарушенное грѣхопаденіемъ; поэтому стало возможнымъ осуществленіе того, что сказано въ Писаніи: «въ немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно». (Колос. II). Искупленіе отъ зла, содѣянное Богочеловѣкомъ, есть такимъ образомъ спасеніе не только души, но и физической природы. Преобразенная матерія становится святою плотью, она есть Бого-матерія (III, 194), покорно подчиняющаяся веленіямъ духа.

Богочеловѣкъ есть существо индивидуальное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, такъ какъ оно обнимаетъ собою «все возрожденное, духовное человечество» (III, 151), и наличествуетъ во всѣхъ областяхъ міра, поскольку въ нихъ осуществляется единство, благо, истина и красота (III, 271 с.). Это тѣсное единеніе Бога съ міромъ и установленіе въ мірѣ совершенной гармоніи возможно не иначе, какъ на основѣ взаимной любви между Богомъ и существами, способными къ добровольному соединенію съ Богомъ, слѣдовательно, свободными, разумными и стремящимися къ совершенству. Таковъ человѣкъ, когда онъ «добровольно покоряется дѣйствію Божію какъ верховной власти, сознательно принимаетъ это дѣйствіе Божіе какъ истинный авторитетъ, и наконецъ самостоятельно участвуетъ въ дѣйствіи Божіемъ, или входитъ въ живой совъѣтъ съ Богомъ» (IV, 302). Поскольку человѣкъ вступаетъ на этотъ путь, онъ пріобщается къ дѣлу Христа Богочеловѣка, такъ какъ «сочетаніе трехъ началъ, совершившееся въ лицѣ духовнаго человѣка Іисуса Христа единично, должно совершиться собирательно въ одухотворенномъ черезъ Него человечествѣ» (III, 272). Въ самомъ дѣлѣ ограниченные существа могутъ достигнуть полноты бытія не иначе, какъ собирательно, въ царствѣ Божіемъ, гдѣ осуществлено совершенное единеніе всѣхъ въ Богѣ. И на землѣ путь къ этому царству прокладывается не одними лишь единоличными усиліями человѣка за свой страхъ и совѣсть, а и совокупною дѣятельностью людей, какъ членовъ правильно организованнаго общества. Идеаль такого общества Соловьевъ изображаетъ, какъ свободную теократію, въ которой нравственный авторитетъ принадлежитъ церкви и верховному представителю ея, Первосвященнику, власть — Царю, а живой совъѣтъ съ Богомъ — пророкамъ, обладателямъ «ключами будущаго» (IV, 582). Характерная черта этого строя есть свободное подчиненіе государства авторитету Церкви.

Верховное значеніе Церкви въ общественной жизни обосновывается ученіемъ о ея сущности. Видимая Церковь есть «дѣйствительная и предметная форма Царствія Божія» (IV, 552); она есть «живое тѣло Божественнаго Логоса», содержащее въ себѣ

человѣчество, поскольку оно «возсоединено со своимъ божественнымъ началомъ во Христѣ» (III, 347). Какъ всюду, гдѣ задачею является совершенное единство въ Богѣ, это единство можетъ быть основано не иначе, какъ на свободномъ подчиненіи членовъ цѣлому. Поэтому и истинная теократія можетъ быть только свободною: въ ней свободно осуществляется нераздѣльное и несліянное единство двухъ властей, духовной и свѣтской (Россія и Всел. Церковь, 62). Въ такой общественной организаціи христіанство ставитъ цѣлью не только достиженіе «личной святости, но и общественной справедливости» (V, 384). Въ христіанскомъ государствѣ и политика должна быть христіанскою: въ международныхъ отношеніяхъ она ставитъ себѣ задачею «мирное сближеніе народовъ», а внутри каждаго народа — устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу, напр. въ области экономическихъ отношеній устраненіе экономического рабства и эксплуатація чело-вѣка чело-вѣкомъ (Россія и Всел. Церковь, 18), справедливую организацію труда и распределенія и т. п.

Созданіе христіанской культуры и свободной теократіи требуетъ органическаго сочетанія положительныхъ духовныхъ началъ Востока и Запада. Первый шагъ на этомъ пути есть возсоединеніе Восточной Церкви, обладающей богатствами мистическаго созерцанія, съ Западною Церковью, создавшей независимую отъ государства сверхънародную духовную власть; сочетаніе такой возсоединенной Церкви съ политической мощью государства, покоряющагося нравственной силѣ авторитета церкви, положило бы основу всецелой теократіи. Призваніе русскаго народа, по мнѣнію Соловьева, состоитъ именно въ томъ, чтобы положить начало рѣшенію этой задачи. Въ самомъ дѣлѣ, идеалъ русскаго народа имѣетъ религіозный характеръ, онъ выраженъ въ идеѣ «Святой Руси»; способность къ сочетанію восточныхъ началъ съ западными въ русскомъ народѣ исторически доказана успѣхами реформы Петра Великаго; способность къ національному самоотреченію, необходимая для признанія Папы Римскаго верховнымъ Первосвященникомъ Вселенской Церкви, присуща русскому народу, какъ это видно хотя бы изъ исторіи призванія варяговъ. Самъ Соловьевъ является выразителемъ этого свойства русскаго народа, утверждая, что «лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти» (IV, 3), и развивая ученіе о томъ, что культурное призваніе великой націи есть не привилегія, не господство, а служеніе другимъ народамъ и всему чело-вѣчеству (IV, 4 сс.).

Въ послѣднемъ періодѣ своего философскаго творчества Соловьевъ, повидимому, усомнился въ томъ, что теократія, какъ христіанское государство на землѣ, есть путь къ царствію Божію. Въ гениальномъ произведеніи своемъ «Три разговора», въ повѣсти объ антихристѣ, входящей въ его составъ, онъ изображаетъ въ художественной формѣ «послѣдній актъ исторической трагедіи», какъ эпоху религіознаго самозванства, «когда имя Христово присвоятъ себѣ такія силы въ чело-вѣчествѣ,

которыя на дѣлѣ и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» (VIII, 527). Общественный строй этого времени онъ описываетъ, какъ всемірную имперію, во главѣ которой стоитъ гениальный мыслитель и социальный реформаторъ, аскетъ и филантропъ, въ дѣйствительности движимый не любовью, а самолюбіемъ и соблазняющій человѣчество идеаломъ строя, обезпечивающаго всѣмъ въ изобиліи *panem et circenses*. Только не многіе люди остаются вѣрными христіанству съ его требованіемъ преодоленія земной ограниченности ради Царствія Божія; они удаляются въ пустыню, осуществляютъ тамъ соединеніе церквей и идутъ навстрѣчу второму пришествію Иисуса Христа.

Въ нашъ просвѣщенный вѣкъ во всѣхъ христіанскихъ церквяхъ есть пастыри и богословы, стыдящіеся «ненаучности» повѣствованій о чудесахъ, вѣры въ преобладающую силу таинствъ, надежды на воскресеніе во плоти и т. п.; съ другой стороны и философская культура ихъ ума заставляетъ ихъ отказаться отъ такого основнаго для христіанской ортодоксіи ученія, какъ догматъ о воплощеніи Логоса въ Иисуса Христа. Для такихъ лицъ христіанская религія сводится преимущественно къ морали и христіанскія таинства низводятся на степень лишь символическихъ дѣйствій. Это приспособленіе религіи къ современной наукѣ и философіи есть гибель не только христіанства, но и самой морали. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный идеалъ христіанства есть абсолютная всеохватывающая любовь, создающая царство бытія, въ которомъ нѣтъ никакой борьбы за существованіе, нѣтъ и тѣни какого бы то ни было насилія. Этотъ нравственный идеалъ имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если законы физики и физиологіи, законы нашего ограниченного земного бытія относительны, если любовь есть не только индивидуально-психическій процессъ, но и метафизическій принципъ, дѣйственно преобразующій міръ, создающій «новое небо и новую землю», Градь Божій, въ которомъ благодаря взаимопроникновенію всѣхъ существъ сняты съ каждого изъ нихъ ограниченія рабской природной необходимости. Вл. Соловьевъ именно и задается цѣлью построить міровоззрѣніе, открывающее духовныя основы земного бытія, развитіе которыхъ приводитъ къ Царствію Божію, которое «есть полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа, или другими словами — полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества» (VI, 301).

Духовныя начала мірового бытія, изслѣдуетъ также и современная западно-европейская философія, выросшая на почвѣ кантіанства, нео-фихтеанства и неогегеліанства. Она также обозначаетъ ихъ терминомъ Логосъ; однако въ ея пониманіи Логосъ есть совокупность отвлеченно-идеальныхъ началъ, математическихъ принциповъ, категоріальныхъ формъ и т. п., лежащихъ въ основѣ міра, а вѣру въ Логосъ, какъ живого личнаго Бога, воплотившагося въ человѣкъ Иисусе Христѣ, она счита-

еть миеомъ. Наоборотъ, русская философія въ лицѣ Вл. Соловьева и его преемниковъ особенно дорожить ученіемъ о конкретно-идеальныхъ живыхъ началахъ (такихъ, какъ личный живой Логосъ, Софія, Адамъ Кадмонъ и всякій индивидуальный человѣческій духъ) и ученіемъ о воплощеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, о т в л е ч е н н о - идеальныя начала сами по себѣ не способны опредѣлять и объединять міръ; оформленіе бытія согласно отвлеченнымъ идеямъ способны осуществлять лишь живые дѣятели, конкретно-идеальныя начала («concrete universals», современной англійской философіи) личности, дѣйствующія сообразно идеальнымъ формамъ. Далѣе, отвлеченно-идеальныя начала обуславливаютъ лишь царство закона; между тѣмъ, царство благодати есть область индивидуальныхъ конкретныхъ обнаруженій любви; такое царство можетъ быть осмысленнымъ космосомъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющее начало въ немъ есть не отвлеченная идея, не законъ, а конкретно-идеальное существо, личность, господствующая надъ закономъ. Что же касается воплощенія этихъ началъ, христіанская метафизика стоитъ передъ задачею развить ученіе о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о святой тѣлесности. Въ противномъ случаѣ, т. е. допуская существованіе лишь грубой матеріи, необходимо связанной съ борьбою за существованіе, приходится прійти или къ суровому осужденію всякой тѣлесной жизни и проповѣдывать религію смерти или же принять тѣлесное бытіе безъ Преображенія его, дьявольски подмѣнивъ христіанскій идеаль задачу устроенія зенной жизни на основѣ расчетливаго благоразумія и неубыточнаго доброжелательства.

Вл. Соловьевъ и вся слѣдующая за нимъ русская религіозная философія рассматриваетъ христіанство, какъ религію жизни и абсолютной полноты бытія, не только духовнаго, но и тѣлеснаго. Поэтому Вл. Соловьевъ не мало вниманія удѣляетъ ученію о П р е о б р а ж е н і и п л о т и, о созданіи духоносной, обоженной тѣлесности и в о с к р е с е н і и в о п л о т и. Всѣ таинства церковныя онъ рассматриваетъ, какъ средства, вывести человѣка изъ состоянія обособленія, «духовно-физически связать его со всѣми и чрезъ то возстановить всецѣлость истинной жизни во Богѣ» (III, 364). Такъ въ таинствѣ Евхаристіи «человѣкъ, тѣлесно и существенно восприимая всеединое тѣло Христово (въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо съ нимъ соединяясь, становится дѣйствительно участникомъ и общникомъ богочеловѣческой и духовнотѣлесной всецѣлости» (III, 365). Начатокъ всецѣлой жизни, полученный человѣкомъ черезъ таинства, возрастаетъ въ немъ подъ руководствомъ Церкви на основѣ любви къ Богу и тварямъ Его и приведетъ «къ распространенію безсмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть воссоединена съ человѣчествомъ, какъ его живое тѣло» (III, 345). Такая преображенная природа будетъ любовно подчиняться человѣку, а не ставить препятствія и ограниченія его дѣятельности. Такимъ обра-



зомъ, ученіе романтической философіи о покорности природы совершенному чловѣку (этический идеализмъ Фихте, магическій идеализмъ Новалиса) находитъ себѣ мѣсто въ христіанскомъ міровоззрѣніи Соловьева, но это ученіе развито имъ на гораздо болѣе широкой основѣ, именно въ формѣ не идеализма, а идеаль-реализма, т. е. ученія, которое благодаря своему реалистическому аспекту гораздо болѣе пригодно, чѣмъ система Фихте для того, чтобы осуществить синтезъ религіозно-философскихъ ученій съ наукою.

Н. ЛОССКІЙ.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

# СПАСЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО.

(Два пониманія христіанства.)

---

*(Посвящается памяти Владиміра Соловьёва)*

*«Служите другъ другу, каждый тѣмъ даромъ,  
какой получилъ, какъ добрые домостроители мно-  
горазличной благодати Божіей».*

(1. Петръ. — Гл. 4.10.)

Взаимоотношеніе между путями человѣческаго спасенія и путями человѣческаго творчества есть самая центральная, самая мучительная и самая острая проблема инащей эпохи. Человѣкъ погибаетъ и у него есть жажда спасенія. Но человѣкъ есть также по природѣ своей творецъ, созидатель, строитель жизни, и жажда творчества не можетъ въ немъ угаснуть. Можетъ ли человѣкъ спастись и въ то же время творить, можетъ ли творить и въ то же время спастись? И какъ понимать христіанство: есть ли христіанство исключительно религія спасенія души для вѣчной жизни или также творчество высшей жизни оправдано христіанскимъ сознаніемъ? Всѣ эти вопросы мучаютъ современную душу, хотя и не всегда сознается вся глубина ихъ. Желая оправдать свое жизненное призваніе, свое творческое жизненное дѣло, христіане не всегда сознаютъ, что рѣчь идетъ о самомъ пониманіи христіанства, объ усвоеніи его полноты. Мучительность проблемы спасенія и творчества отражаютъ расколы между Церковью и міромъ, духовнымъ и мірскимъ, сакральнымъ и свѣтскимъ. Церковь занята спасеніемъ, творчествомъ же занять свѣтскій міръ. Творческія дѣла, которыми занять міръ свѣтскій, не оправданы, не освящены Церковью. Есть глубокое пренебреженіе, почти презрѣніе церковнаго міра къ тѣмъ творческимъ дѣламъ въ жизни культуры, въ жизни общества, которыми полно движеніе, происходящее въ мірѣ. Въ лучшемъ случаѣ творчество допускается, попускается, на него смотрятъ сквозь

пальцы, не давая ему глубокаго оправданія. Спасеніе есть дѣло перваго сорта, единое на потребу, творчество же есть дѣло второго и третьяго сорта, приложеніе къ жизни, а не самое существо ея. Мы живемъ подъ знакомъ глубочайшаго религіознаго дуализма. Іерократизмъ, клерикализмъ въ пониманіи Церкви есть выраженіе и оправданіе этого дуализма. Церковная іерархія въ существѣ своемъ есть іерархія ангельская, а не человѣческая. Въ мірѣ человѣческомъ лишь символизуется небесная, ангельская іерархія. Система іерократизма, исключительное господство священства въ жизни Церкви, а черезъ Церковь и въ жизни міра, есть подавленіе человѣческаго начала ангельскимъ, подчиненіе человѣческаго начала ангельскому началу, какъ призванному водить жизнь. Она всегда есть господство условнаго символизма. Но подавленіе человѣческаго начала, недопущеніе его своеобразнаго творческаго выраженія, есть ущербленіе христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества. Христосъ былъ Бого-человѣкомъ, а не Бого-ангеломъ, въ Немъ въ совершенствѣ соединилась въ одномъ лицѣ Божественная природа съ природой человѣческой и этимъ человѣческая природа вознесена до жизни божественной. И Христосъ-Богочеловѣкъ былъ основоположникомъ новаго духовнаго рода человѣческаго, жизни Бого-человѣчества, а не Бого-ангельства. Церковь Христова есть Богочеловѣчество. Ангельское начало есть начало посредствующее между Богомъ и человѣчествомъ, начало пассивно-медиумическое, передающее Божью энергію, проводникъ Божьей благодати, а не начало активно-творческое. Начало активно-творческое предоставлено человѣчеству. Но грѣховная ограниченность человѣчества не вмѣщаетъ полноты христіанской истины. И подавляющее господство ангельско-іерократическаго начала есть показатель безсилія грѣховнаго человѣчества выразить свою творческую природу, понять христіанство въ полнотѣ и всецѣлости. Путь спасенія для грѣховнаго человѣчества нуждается прежде всего въ ангельско-іерократическомъ началѣ. Путь же творчества остался самочиннымъ человѣческимъ путемъ, не освященнымъ и неоправданнымъ, и въ немъ человѣкъ предоставленъ себѣ.

Религіозная невыраженность человѣческаго начала, какъ органической части жизни Богочеловѣчества, религіозная нераскрытость свободнаго призванія человека создаетъ дуализмъ Церкви и міра, Церкви и культуры, рѣзкій дуализмъ сакральнаго и свѣтскаго. Для вѣрующаго христіанина создается двѣ жизни, жизнь перваго и второго сорта. И этотъ дуализмъ, эта двойственность жизни достигаетъ особенной остроты въ христіанствѣ новаго времени. Въ христіанствѣ средневѣковомъ была своя теократическая, іерократическая культура, въ которой все творчество жизни было самоподчинено религіозному началу, понятаго какъ господство ангельской іерархіи надъ человѣческой. Въ средневѣковѣй культура и общество были сакральны, но религіозное оправданіе было условно-символическимъ. Культура по идеѣ своей была ангельской, а не человѣческой. Господство ангельскаго начала всегда ведетъ къ символизму, къ условному, знаковому отображенію въ чело-

вѣческомъ мірѣ небесной жизни безъ реальнаго ея достиженія, безъ реальнаго преображенія человѣческой жизни. Новое время низвергло символику и совершило разрывъ. Человѣкъ возсталъ во имя своей свободы и пошелъ своимъ самочиннымъ путемъ. Для религіи остался уголокъ души. Церковь начали понимать дифференціально. Христіанинъ новаго времени живетъ въ двухъ леребивающихся ритмахъ — въ Церкви и въ мірѣ, въ путяхъ спасенія и въ путяхъ творчества. Въ теократическихъ обществахъ, въ теократическихъ культурахъ человѣческое начало было подавлено, свобода человѣка не дала еще своего согласія на осуществленіе Царства Божьяго. Въ гуманистическихъ обществахъ и культурахъ новаго времени человѣческое начало оторвалось отъ Бога и отъ дѣйствія Божьей благодати. Соединеніе Божества и человѣчества не достигалось. Пути творчества міра гуманистическаго были безъ Бога и противъ Бога. Драма новой гуманистической исторіи есть драма глубокой оторванности путей творчества жизни отъ путей спасенія, отъ Бога и Божьей благодати. Дуализмъ Церкви и міра достигаетъ такихъ формъ выраженія, которыхъ не знали прежнія сакральныя органическія эпохи. Въ мірѣ происходило огромное творческое движеніе въ наукѣ, въ философіи, въ искусствѣ, въ государственной и социальной жизни, въ завоеваніяхъ техники, въ моральныхъ отношеніяхъ людей, даже въ религіозной мысли, въ мистическихъ настроеніяхъ. Всѣ мы, не только невѣрующіе, но и вѣрующіе христіане, участвуемъ въ этомъ движеніи міра, движеніи культуры, отдаемъ ему значительную часть своего времени и силъ. По Воскресеньямъ мы ходимъ въ Церковь. Шесть дней въ недѣлю мы отдаемъ нашему творческому, созидательному труду. И наше творческое отношеніе къ жизни остается неоправданнымъ, не освященнымъ, не соподчиненнымъ религіозному началу жизни. Старое, средневѣковое теократически-іерократическое оправданіе и освященіе всего процесса жизни уже не имѣетъ надъ нами силы, омертвѣло. Самые вѣрующіе, самые православные люди участвуютъ въ неоправданной и неосвященной жизни міра, подчиняютъ себя свѣтской, не сакральной наукѣ, свѣтскому, не сакральному хозяйству, свѣтскому, не сакральному праву, быту, давио уже потерявшему сакральный характеръ. Вѣрующіе, православные люди живутъ церковной жизнью въ Церкви, ходятъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ въ храмъ, говѣютъ въ великій постъ, молятся Богу утромъ и вечеромъ, но не живутъ церковной жизнью въ мірѣ, въ культурѣ, въ обществѣ. Творчество ихъ, въ жизни государственной и хозяйственной, въ наукахъ и искусствахъ, въ изобрѣтеніяхъ и открытіяхъ, въ повседневной морали остается внѣцерковнымъ, внѣрелигіознымъ, свѣтскимъ, мірскимъ. Это ссвѣтъмъ другой ритмъ жизни. Бурное творческое движеніе происходило въ мірѣ, въ культурѣ. Въ Церкви же на долгое время наступила сравнительная бездвижность, какъ бы окаменѣніе и окостенѣніе. Церковь начала жить исключительно охраненіемъ, связью съ прошлымъ, т. е. выражала лишь одну сторону церковной жизни. Церковная іерархія стала враждебна къ творчеству, подозрительна къ духовной культурѣ,

принижаєть челоуѣка и боится его свободы, противопологаетъ путямъ творчества пути спасенія. Мы спасаемся въ одномъ планѣ бытія и творимъ жизнь въ совсѣмъ другомъ планѣ бытія. И всегда остается опасеніе, что въ томъ планѣ, въ которомъ мы творимъ, мы погибаетъ, а не спасаемся. И нѣтъ никакой надежды на то, что непереносимый далѣе дуализмъ можетъ быть преодолень черезъ подчиненіе всей нашей жизни и всѣхъ творческихъ порывовъ началу іерократическому, черезъ возвращеніе къ теократіи въ старомъ смыслѣ слова. Къ условному символизму іерократическихъ обществъ и культуръ нѣтъ возврата. Это могло бы быть лишь временной реакціей, отвергающей творчество. Во всей остротѣ поставлена религіозная проблема о челоуѣкѣ, о его свободѣ и творческомъ призваніи. И это есть не только проблема міра, проблема выношенная и вымученная въ современной культурѣ, это есть также проблема Церкви, проблема христіанства, какъ религіи Богочелоуѣчества.

Мышленіе новаго времени все было подвергнуто разлагающему вліянію номинализма. Въ сознаніи челоуѣчества разложились и расплылись онтологическія реальности. Этотъ процессъ затронулъ и церковное сознаніе. И какъ разъ наиболѣе реакціонныя теченія церковной мысли усвоили себѣ номиналистическое пониманіе Церкви. Церковь перестали понимать интегрально, какъ вселенскій духовный организмъ, какъ онтологическую реальность, какъ охристовленный космосъ. Побѣдило дифференціальное пониманіе Церкви, какъ учрежденія, какъ общества вѣрующихъ, какъ іерархіи и храма. Церковь превратилась въ лечебное заведеніе, въ которое поступаютъ отдѣльные души на излеченіе. Такъ утверждаетъ христіанскій индивидуализмъ, равнодушный къ судьбѣ челоуѣческаго общества и міра. Церковь существуетъ для спасенія отдѣльныхъ душъ, но не интересуется творчествомъ жизни, преображеніемъ жизни общественной и космической. Такого рода исключительно монашески-аскетическое Православіе въ Россіи возможно было лишь потому, что Церковь возложила все строительство жизни на государство. Лишь существованіе Церковью освященной самодержавной монархіи дѣлало возможнымъ такой православный индивидуализмъ, такую отдѣленность христіанства отъ жизни міра. Міръ держала и охраняла православная монархія, ея держался и церковный строй. Церковь была равнодушна не только къ строителству жизни культурной и общественной, но и къ строителству жизни церковной, къ жизни приходовъ, къ организаціи независимой церковной власти. Существованіе православной самодержавной монархіи есть обратная сторона монашески-аскетическаго Православія, понимающаго Православіе исключительно какъ религію личнаго спасенія. И потому паденіе самодержавной монархіи, русскаго православнаго царства, вноситъ существенныя измѣненія въ церковное сознаніе. Православіе не можетъ оставаться по преимуществу монашески-аскетическимъ. Христіанство не можетъ сводиться къ индивидуальному спасенію отдѣльныхъ душъ. Церковь неизбѣжно обращается къ жизни общества и міра, неизбѣжно должна участвовать въ строителствѣ жизни.

Въ самодержавной монархіи, какъ типъ православной теократіи, господствовало ангельское, а не человѣческое начало. Царь, согласно этой концепціи есть въ сущности ангельскій, а не человѣчскій чинъ. Паденіе православной теократіи должно вести къ пробужденію творческой активности самаго христіанскаго народа, активности человѣческой, къ строительству христіанскаго общества. Этотъ поворотъ начинается прежде всего съ того, что православные люди дѣлаются отвѣтственными за судьбу церкви въ мірѣ, въ исторической дѣйствительности, что они на себя принуждены возложить строительство церковное, жизнь приходовъ, заботы о храмѣ, организацію церковной жизни, братствъ и т. п. Но это измѣненіе православной психологіи не можетъ ограничиться строительствомъ церковной жизни, оно распространяется и на всѣ стороны жизни. Вся жизнь можетъ быть понята, какъ жизнь церковная. Въ Церковь входятъ всѣ стороны жизни. Неизбѣженъ поворотъ къ интегральному пониманію Церкви, т.е. къ преодолѣнію Церковнаго номинализма и индивидуализма. Пониманіе христіанства исключительно какъ религіи личнаго спасенія, суженіе объема Церкви до чего-то существующаго на ряду со всѣмъ остальнымъ, въ то время какъ Церковь есть положительная полнота бытія, и было источникомъ величайшихъ разстройствъ и катастрофъ въ христіанскомъ мірѣ. Приниженіе человѣка, его свободы и его творческаго призванія, порожденное такимъ пониманіемъ христіанства, и вызвало возстаніе и бунтъ человѣка во имя своей свободы и своего творчества. На пустомъ мѣстѣ, которое оставлено въ мірѣ христіанствомъ, началъ строить антихристъ свою вавилонскую башню и далеко зашелъ въ своемъ строительствѣ. Манившая свобода человѣческаго духа, свобода человѣческаго творчества на этомъ пути окончательно погибаетъ. Церковь должна была охранять себя отъ злыхъ стихій міра и злыхъ въ немъ движеній. Но подлинное охраненіе святыни возможно лишь при допущеніи христіанскаго творчества.

## II

На какой духовной основѣ базируется православный индивидуализмъ, чѣмъ оправдывается пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, равнодушной къ судьбѣ общества и міра? Христіанство въ прошломъ необычайно богато, многообразно и многосторонне. Въ Евангеліи, въ апостольскихъ посланіяхъ, въ святоотеческой литературѣ и въ церковномъ преданіи можно найти основаніе для разнообразныхъ пониманій христіанства. Пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, подозрительной ко всякому творчеству, опирается исключительно на аскетическую святоотеческую литературу, которая не есть все христіанство и не есть вся святоотеческая литература. «Добротолюбіе» какъ бы заслонило собой все остальное. Въ аскетикѣ выражена вѣчная истина, которая входитъ во внутрен

ий духовный путь, какъ неизбежный моментъ. Но она не есть полнота христіанской истины. Героическая борьба съ природой ветхаго Адама, съ грѣховными страстями выдвинула извѣстную сторону христіанской истины и преувеличила ее до всепоглощающихъ размѣровъ. Истины, раскрывавшіяся въ Евангеліи и въ апостольскихъ посланіяхъ, были отодвинуты на второй планъ, подавлены. Въ основу всего христіанства, въ основу всего духовнаго пути человѣка, пути спасенія для вѣчной жизни было положено смиреніе. Человѣкъ долженъ смиряться, все же остальное приложится само собой. Смиреніе есть единственный методъ внутренняго духовнаго дѣланія. Смиреніе заслоняетъ и подавляетъ любовь, которая открывается въ Евангеліи и является основой Новаго Завета Бога съ человѣкомъ. Онтологическій смыслъ смиренія заключается въ реальной побѣдѣ надъ самоутверждающейся человѣческой самостью, надъ грѣховной склонностью человѣка полагать центръ тяжести жизни и источникъ жизни въ себѣ самомъ, — смыслъ этотъ въ преодолѣніи гордыни. Смыслъ смиренія въ реальномъ измѣненіи и преображеніи человѣческой природы, въ господствѣ духовнаго человѣка надъ душевнымъ и плотскимъ человѣкомъ. Но смиреніе не должно подавлять и угащать духъ. Смиреніе не есть внѣшнее послушаніе, покорность и подчиненіе. Человѣкъ можетъ быть очень дисциплинированъ, очень послушенъ и покоренъ и не имѣть никакого смиренія. Мы это видимъ наприм. въ коммунистической партіи. Смиреніе есть дѣйствительное измѣненіе духовной природы, а не внѣшнее подчиненіе, оставляющее природу неизмѣнной, внутренняя работа надъ самимъ собой, освобожденіе себя отъ власти страстей, отъ низшей природы, которую человѣкъ принимаетъ за свое истинное я. Въ смиреніи утверждается истинная іерархія бытія, духовный человѣкъ получаетъ преобладаніе надъ душевнымъ человѣкомъ, Богъ получаетъ преобладаніе надъ міромъ. Смиреніе есть путь самоочищенія и самоопредѣленія. Смиреніе есть не уничтоженіе человѣческой воли, а просвѣтленіе человѣческой воли, свободное подчиненіе ея Истинѣ. Христіанство не можетъ отрицать смиренія, какъ момента внутренняго духовнаго пути. Но смиреніе не есть цѣль духовной жизни. Смиреніе есть подчиненное средство. И смиреніе не есть единственное средство, не есть единственный путь духовной жизни. Внутренняя духовная жизнь безмѣрно сложнѣе и многограннѣе. И нельзя отвѣчать на всѣ задрасы духа проповѣдью смиренія. И смиреніе можетъ пониматься ложно и слишкомъ внѣшнее. Внутренней духовной жизни и внутреннему пути принадлежитъ абсолютный приматъ, она первичнѣе, глубже, изначальнѣе всего нашего отношенія къ жизни общества и міра. Въ духовномъ мірѣ, изъ глубины духовнаго міра опредѣляется все наше отношеніе къ жизни. Это — аксіома религіи, аксіома мистики. Но возможно пониманіе смиренія, извращающее всю нашу духовную жизнь, не вмѣщающее Божественной истины христіанства, Божественной полноты. И въ этомъ вся сложность вопроса.

Построение жизни на одномъ духѣ смиренія и создаетъ внѣшнюю авторитарно-іерархическую систему. Всѣ вопросы общественнаго устройства и культурнаго созиданія рѣшаются въ примѣненіи къ смиренію. Хорошъ тотъ строй общества, въ которомъ люди наиболѣе смиряются, наиболѣе послушны. Осуждается всякій строй жизни, въ которомъ даю выраженіе творческимъ инстинктамъ человѣка. Такъ не рѣшается ни одинъ вопросъ по существу, а лишь въ отношеніи къ тому, способствуетъ ли это смиренію человѣка. Вырожденіе смиренія ведетъ къ тому, что оно перестаетъ пониматься внутреннею, сокровенно, какъ мистическій актъ, какъ явленіе внутренней духовной жизни. Смирение превращается во внѣшнюю систему жизнеустройства, подавляющую человѣка. Смирение въ мистической своей сущности совсѣмъ не противоположно свободѣ, оно есть актъ свободы и предполагаетъ свободу. Только свободное смиреніе, свободное подчиненіе душевнаго человѣка человѣку духовному имѣетъ религіозное значеніе и цѣнность. Принудительное смиреніе, навязанное, опредѣляющееся внѣшнимъ строемъ жизни не имѣетъ никакого значенія для духовной жизни. Рабство и смиреніе — разныя духовныя состоянія. Смиряюсь я самъ въ своемъ внутреннемъ духовномъ пути, въ свободномъ актѣ полагаю въ Богѣ, а не въ своей самости, источникъ жизни. Для феноменологическаго анализа раскрывается, что моя свобода предшествуетъ моему смиренію. Смирение есть внутреннее, сокровенное духовное состояніе. Но выродившееся, деградировавшее смиреніе, смиреніе упадочное превращается во внѣшне навязанную, принудительную систему жизни, отрицающую свободу человѣка, принижающую человѣка. На почвѣ смиренія легко рождается лицемеріе и ханжество. Въ то время какъ онтологическій смыслъ смиренія заключается въ освобожденіи духовнаго человѣка, упадочное смиреніе держитъ человѣка въ состояніи подавленности и угнетенности, сковываетъ его творческія силы. Великіе подвижники и святые совершали героическій актъ духовнаго освобожденія человѣка, противленія низшей природѣ, власти страстей. Упадочники смиренія отрицаютъ героическій актъ духовнаго освобожденія человѣка и держатъ человѣка въ подчиненіи авторитарной системѣ жизни. Когда я смиряюсь передъ волей Божіей, когда я побѣждаю въ себѣ рабій бунтъ самости, я иду отъ свободы и иду къ свободѣ. Самость поработачаетъ меня, и я хочу освободиться отъ нея. Смирение есть одинъ изъ методовъ перехода отъ состоянія, въ которомъ господствуетъ низшая природа, къ состоянію, въ которомъ господствуетъ высшая природа, т.е. оно означаетъ возрастаніе человѣка, духовный его подъемъ. Упадочное же смиреніе хочетъ системы жизни, въ которой никогда не наступаетъ освобожденіе, никогда не достигается духовнаго подъема, никогда не выявляется высшей природы. Освобожденіе духа, духовный подъемъ, выявленіе высшей природы объявляется несмирениымъ состояніемъ, недостаткомъ смиренія. Смирение изъ средства и пути превращается въ самоцѣль.

Смирение начинаютъ противопоставлять любви. Путь любви признается не



смираннымъ, дерзновеннымъ путемъ. Евангеліе окончательно подмѣняется «Добро-толюбіемъ». Гдѣ ужъ мнѣ грѣшному и недостойному притязать на любовь къ ближнему, на братство. Моя любовь будетъ заражена грѣхомъ. Сначала я долженъ смириться, любовь же явится, какъ плодъ смиренія. Но смиряться я долженъ всю жизнь и безгрѣшнаго состоянія не достигну никогда. Поэтому и любовь не явится никогда. Гдѣ ужъ мнѣ грѣшному дерзать на духовное совершенствованіе, на мужество и высоту духа, на достиженіе высшей духовной жизни. Сначала нужно побѣдить грѣхъ смиреніемъ. На это уйдетъ вся жизнь и не останется времени и силъ для творческой духовной жизни. Она возможна лишь на томъ свѣтѣ, да и тамъ врядъ ли, на этомъ же свѣтѣ возможно лишь смиреніе. Упадочное смиреніе создаетъ систему жизни, въ которой жизнь обыденная, обывательская, мѣщански-бытовая почитается болѣе смиренной, болѣе христіанской, болѣе нравственной, чѣмъ достиженіе болѣе высокой духовной жизни, любви, созерцанія, познанія, творчества, всегда подозрѣваемыхъ въ недостатокѣ смиренія и гордости. Торговать въ лавкѣ, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновникомъ полиціи или акцизнаго вѣдомства — смиренно, не заносчиво, не дерзновенно. А вотъ стремиться къ христіанскому братству людей, къ осуществленію правды Христовой въ жизни, или быть философомъ и поэтомъ, христіанскимъ философомъ и христіанскимъ поэтомъ — не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочникъ не только корыстолюбивый, но и безчестный, менѣе подвергается опасности вѣчной гибели, чѣмъ тотъ, кто всю жизнь ищетъ истины и правды, кто жаждетъ въ жизни красоты, чѣмъ Вл. Соловьевъ и апр. Гностикъ,\*) поэтъ жизни, искатель правды жизни и братства людей подвергается опасности вѣчной гибели, такъ какъ недостаточно смиренъ, гордъ. Получается безвыходный, порочный кругъ. Стремленіе къ осуществленію Божьей Правды, Царства Божьяго, духовной высоты и духовнаго совершенства объявляется духовнымъ несовершенствомъ, недостаткомъ смиренія. Въ чемъ же основной порокъ упадочнаго смиренія и его системы жизни? Этотъ основной порокъ скрытъ въ ложномъ пониманіи соотношенія между грѣхомъ и путями освобожденія отъ грѣха или достиженія высшей духовной жизни. Я не могу разсуждать такъ — міръ лежитъ во злѣ, я грѣшный человѣкъ и потому мое стремленіе къ осуществленію Христовой Правды и къ братской любви между людьми есть горделивое притязаніе, недостатокъ смиренія, ибо всякое подлинное движеніе въ направленіи осуществленія любви и правды есть побѣда надъ зломъ, есть освобожденіе отъ грѣха. Я не могу говорить такъ — стремленіе къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть гордость и недостатокъ смиренія, недостаточное сознаніе грѣ-

---

\*) Слово гностикъ я употребляю здѣсь не въ смыслѣ еретическаго гнозиса Валентина или Васелида, а въ смыслѣ религіознаго познанія, въ смыслѣ свободной теософіи, какъ у св. Клемента Александрійскаго и Оригена. Фр. Бендера и Вл. Соловьева:

ховности человека, ибо всякий шагъ къ духовному совершенству и духовной высотѣ есть путь побѣды надъ грѣхомъ. Я не могу говорить такъ — я грѣшный человекъ мое и дерзновеніе познавать тайны бытія и творить красоту есть недостатокъ смиренія, гордость, ибо подлинное познаніе и подлинное творчество красоты есть уже побѣда надъ грѣхомъ, преображеніе жизни. Нельзя сказать: грѣхъ искажаетъ и извращаетъ и любовь, и духовное совершенствованіе, и познаніе и все, и потому нѣтъ побѣды надъ грѣхомъ на этихъ путяхъ. Ибо совершенно также можно сказать: путь смиренія искажается и извращается человѣческимъ грѣхомъ и корыстолюбіемъ и есть искаженное, упадочное, извращенное смиреніе, смиреніе, превратившееся въ рабство, въ эгоизмъ, въ трусость. Смиреніе не болѣе гарантировано отъ искаженія, и вырожденія, чѣмъ любовь или познаніе.

Грѣхъ побѣждается съ великимъ трудомъ и побѣждается онъ лишь силой благодати. Но пути этой побѣды, пути стяжанія благодати многообразны и объемлютъ всю полноту бытія. Наша любовь къ ближнему, наше познаніе, наше творчество, конечно, искажаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства, но такъ же искажаются грѣхомъ и несутъ на себѣ печать несовершенства и пути смиренія. Христосъ завѣщаль прежде всего любить Бога и любить ближняго, искать превыше всего Царства Божьяго, совершенства подобнаго совершенству Отца Небеснаго. «Добролюбіе», въ которое не вошли наиболѣе замѣчательныя мистическія творенія Св. Максима Исповѣдника, Св. Симеона Новаго Богослова и др., есть прежде всего собраніе морально-аскетическихъ наставленій для монаховъ, а не выраженіе полноты христіанства и его путей. Не только духъ Евангелія и апостольскихъ посланій, но и духъ греческой патристики въ наиболѣе глубокихъ своихъ теченіяхъ иной, чѣмъ напр. односторонній духъ православія Феодана Затворника. Конечно, у Феодана Затворника есть много вѣрнаго и вѣчнаго, особенно въ его лучшей книгѣ «Путь къ спасенію», но отношеніе его къ жизни міра — упадочно-боязливое, христіанство его умаленное и ущербленное. Центральной идеей восточной патристики была идея теозиса, обоженія твари, преображеніе міра, космоса, а не идея личнаго спасенія. Не случайно величайшіе восточные учителя Церкви такъ склонны были къ идеѣ апокатастасиса, не только св. Климентъ Александрійскій и Оригенъ, но и св. Григорій Нисскій, св. Григорій Назіанзинъ, св. Максимъ Исповѣдникъ. Судебное пониманіе мірового процесса, судебное пониманіе искупленія, созиданіе ада, спасенія избранныхъ и вѣчной гибели всего остального человечества выражено главнымъ образомъ въ западной патристикѣ, у Бл. Августина, а потомъ въ западной схоластикѣ. Для классической греческой патристики христіанство не было только религіей личнаго спасенія. Она направлена была къ космическому пониманію христіанства, выдвигала идею просвѣтленія и преображенія міра, обоженія твари. Лишь позже христіанское сознаніе начало болѣе дорожить идеей ада, чѣмъ идеей преображенія и обоженія міра. Быть можетъ, это явилось результатомъ преобладанія

варварскихъ народовъ съ ихъ жестокими инстинктами. Эти народы должны были быть подвергнуты суровой дисциплинѣ и устрашенію, такъ какъ ихъ плоть и кровь, ихъ страсти грозили гибелью христіанству и всякому порядку въ мірѣ. Христіанство, понятое какъ религія личнаго спасенія отъ вѣчной гибели черезъ смиреніе, привело къ паникѣ и террору.\*) Человѣкъ жилъ подѣ страшнымъ давленіемъ ужаса вѣчной гибели и соглашался на все, лишь бы избѣжать ее. Авторитарная система повиновенія и подчиненія создавалась аффектомъ ужаса гибели, паническаго ужаса вѣчныхъ адскихъ мукъ.\*\*\*) При такой духовной настроенности, при такомъ состояніи сознанія очень затруднено творческое отношеніе къ жизни. Не до творчества, когда грозитъ гибель. Вся жизнь поставлена подѣ знакъ ужаса, страха. Когда свирѣпствуетъ чума, и ежесекундно грозитъ смерть, человѣку не до творчества, онъ исключительно занятъ мѣрами спасенія отъ чумы. Иногда и христіанство понимается, какъ спасеніе отъ свирѣпствующей чуи. Творчество и строительство жизни оказывалось возможнымъ лишь благодаря системѣ дуализма, которая давала минуты забвенія о спасеніи отъ гибели. Человѣкъ отдавался наукамъ и искусствамъ или общественному строительству, забывъ на время о грозящей гибели, раскрывая для себя другую сферу бытія, отличную отъ той сферы, въ которой свершается гибель и спасеніе, и ничѣмъ не связывая эти двѣ сферы. Пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія отъ гибели, есть система т р а н с ц е н д е н т н а г о э г о и з м а, или трансцендентнаго утилитаризма и эвдемонизма. К. Леонтьевъ съ обычной для него смѣлостью исповѣдывалъ такую религію т р а н с ц е н д е н т н а г о э г о и з м а. Но именно потому его отношеніе къ жизни міра было вполне языческимъ и онъ дуалистически сочеталъ въ себѣ человѣка аѳонскаго и оптинскаго аскетически-монашескаго православія съ человѣкомъ италіанскаго Ренессанса XVI вѣка. При трансцендентно-эгоистическомъ сознаніи человѣкъ поглощенъ не достиженіемъ высшей совершенной жизни, а заботой о спасеніи своей души, думой о своемъ вѣчномъ благополучіи. Трансцендентный эгоизмъ и эвдемонизмъ естественно отрицаетъ путь любви и не можетъ быть вѣренъ евангельскому завѣту, который предлагаетъ намъ погубить свою душу для пріобрѣтенія ея, отдать ее для своего ближняго, учить прежде всего любви, безкорыстной любви къ Богу и ближнему. Но выдавать христіанство за религію трансцендентнаго эгоизма, не знающую безкорыстной любви къ божествен-

---

\*) Яркимъ примѣромъ панической настроенности является Альфонсъ де Лигуари, который возвелъ мнительность въ принципъ, жилъ въ вѣчномъ ужасѣ грѣха, просилъ у духовника разрѣшенія, чтобы выпить стаканъ воды и не находилъ въ себѣ силъ дать отпущеніе грѣховъ. См. прекрасную его характеристику въ книгѣ Гейлера: «Der Katoicismus», стр. 153-157.

\*\*) Въ чарующей книгѣ «Откровенные рассказы странника духовному своему Отцу» говорится: «Боязнь муки — есть путь раба, а желаніе награды въ царствіи есть путь наемника. А Богъ хочетъ, чтобы мы шли къ Нему путемъ сыновнимъ». стр. 35.

ному совершенству, значить клеветать на христианство. Это есть или христианство варварское, христианство усмиряющее дикость страстей и этими страстями искаженное, или христианство упадочное, ущербленное, обѣдненное. Христианство всегда было, есть и будет не только религіей личнаго спасенія и ужаса гибели, но также религіей преображенія міра, обоженія твари, религіей космической и соціальной, религіей безкорыстной любви, любви къ Богу и человѣку, обѣтованія Царства Божьяго. При индивидуалистически-аскетическомъ пониманіи христианства, какъ религіи личнаго спасенія, заботы лишь о собственной душѣ, непонятно и ненужно откровеніе о Воскресеніи всей твари. Для религіи личнаго спасенія нѣтъ никакой міровой эсхатологической перспективы, нѣтъ никакой связи личности, отдѣльной человѣческой души съ міромъ, съ космосомъ, со всѣмъ твореніемъ. Этмъ отрицается іерархическій строй бытія, въ которомъ все связано со всѣмъ, въ которомъ не можетъ быть выдѣлена индивидуальная судьба. Индивидуалистическое пониманіе спасенія болѣе свойственно протестанскому піетизму, чѣмъ церковному христианству. Я не могу спастись самъ, въ одиночку, я могу спастись лишь вмѣстѣ съ моими братьями, вмѣстѣ со всѣмъ Божиимъ твореніемъ, и я не могу думать лишь о собственномъ спасеніи, я долженъ думать и о спасеніи другихъ, о спасеніи всего міра. Да и спасеніе есть лишь экзотерическое выраженіе для достиженія духовной высоты, совершенства, богоподобія, какъ верховной цѣли міровой жизни.

### III..

Величайшіе христіанскіе мистики всѣхъ вѣроисповѣданій любовь къ Богу и слияніе съ Богомъ ставили выше личнаго спасенія. Христианство внѣшнее часто обвиняло мистиковъ въ томъ, что для нихъ центръ тяжести духовной жизни лежитъ совсѣмъ не въ путяхъ личнаго спасенія, что они идутъ опасными путями мистической любви. Мистика есть вѣдь совсѣмъ иная ступень духовной жизни, чѣмъ аскетика. Своеобразіе мистики можно изучать, читая «Гимны» Св. Семеона Новаго Богослова. Христіанская мистика и спасеніе понимаетъ, какъ просвѣтленіе и преображеніе, обоженіе твари, какъ преодоленіе замкнутой тварности, т.е. оторванности отъ Бога. Идея обоженія господствуетъ надъ идеей спасенія. Это прекрасно выражено св. Семеономъ Новымъ Богословомъ: «я насыщаюсь Его любовью и красотой, и исполняюсь божественнаго наслажденія и сладости. Я дѣлаюсь причастнымъ свѣта и славы: лицо мое, какъ и Возлюбленнаго моего, сіяетъ, и всѣ члены мои дѣлаются свѣтоносными. Тогда я содѣлываюсь красивѣе красивыхъ, богаче богатыхъ, бываю сильнѣйшимъ всѣхъ сильныхъ, болѣе великимъ царей и гораздо честнѣйшимъ чего-бы то ни было видимаго, не только земли и того, что на землѣ, но и неба и всего, что на небѣ.» Я цитирую величайшаго мистика Православнаго Востока. Можно было

бы привести неисчислимое количество отрывковъ изъ западной мистики, католической латинской или германской мистики, которые подтверждаютъ ту мысль, что у мистиковъ центръ тяжести никогда не лежитъ въ стремленіи къ спасенію. Католическая мистика преодолевала юридикзмъ католическаго богословія, судебное пониманіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ. Споръ Боссюэта съ Фенелономъ и былъ споръ богослова съ мистикомъ. Въ мистическомъ пути всегда было безкорыстіе, отрѣшенность, забвеніе о себѣ, обнаруженіе безмѣрной любви къ Богу. Но любовь къ Богу есть творческое состояніе духа, въ ней есть преодоленіе всякой подавленности, освобожденность, положительное раскрытіе духовнаго человѣка. Смирненіе есть лишь средство, оно еще негативно. Любовь къ Богу есть цѣль, она уже позитивна. Любовь къ Богу есть уже творческое преображеніе человѣческой природы. Но любовь къ Богу есть также любовь къ духовной высотѣ, къ божественному въ жизни. Эросъ божественнаго есть духовный подъемъ, духовное возрастаніе, побѣда творческаго состоянія духа надъ состояніемъ подавленности, то выростаніе крыльевъ души, о которомъ говоритъ Платонъ въ «Федръ». Положительное содержаніе бытія есть любовь, творческая, преображающая любовь. Любовь не есть какая то особенная, отдѣльная сторона жизни, любовь есть вся жизнь, полнота жизни. Познаніе есть также обнаруженіе любви, познавательной любви, познавательнаго сліянія любящаго съ своимъ предметомъ, съ бытіемъ, съ Богомъ. Творчество красоты есть также обнаруженіе гармоніи любви въ бытіи. Любовь есть утвержденіе лика любимаго въ вѣчности и Богъ, т.е. утвержденіе бытія. Любовь есть онтологическое первоначало. Но любовь къ Богу неотдѣлима отъ любви къ ближнему, любви къ Божьему творенію. Христіанство есть раскрытіе богочеловѣческой любви. Меня спасаетъ, т.е. преображаетъ мою природу не только любовь къ Богу, но и любовь къ человѣку. Любовь къ ближнимъ, къ братьямъ, дѣла любви входятъ въ путь моего спасенія, моего преображенія. Въ путь моего спасенія входитъ любовь къ животнымъ и растеніямъ, къ каждой былинкѣ, къ камнямъ, къ рѣкамъ и морямъ, къ горамъ и полямъ. Этимъ спасаюсь и я, спасается и весь міръ, достигается просвѣтленіе. Мертвое равнодушіе къ человѣку и природѣ, ко всему живому во имя пути самоспасенія есть отвратительное проявленіе религіознаго эгоизма, есть высушиваніе человѣческой природы, есть подготовка «сердцемъ хладныхъ скопиовъ». Христіанская любовь не должна быть «стеклянной любовью» (выраженіе В. В. Розанова). Отвлеченно — духовная любовь и есть «стеклянная любовь». Лишь духовно-душевная любовь, въ которой душа преображается въ духъ, есть любовь живая, богочеловѣческая. Иногда встрѣчающееся монашески-аскетическое неблагожелательство къ людямъ и міру, охлажденіе сердца, омертвеніе ко всему живому и творческому есть вырожденіе христіанства, упадокъ въ христіанствѣ. Подмѣна заповѣди любви къ Богу и любви къ ближнему, данной самимъ Христомъ, заповѣдью внѣшняго смиренія и послушанія, охлаждающей всякую любовь, и есть вырожденіе

христианства, неспособность вместить божественную истину христианства. Необходимо отметить, что именно Православному Востоку наиболее близка идея космического преображения и просвещения. Западному христианству более близка судебная идея оправдания. И для сознания католического и для сознания протестантского центральна идея оправдания. Отсюда приобретают особенное значение на Западе споры о свободе и благодати, о вере и добрых делах. Отсюда искание авторитета и высшего критерия религиозной истины.\*) Только мистики возвышались над подавляющей идеей Божьего суда, Божьего требования оправдания от человека, и понимали, что Богу нужно не оправдание человека, а любовь человека, преображение его природы. Это есть центральная проблема христианского сознания. В оправдании ли и суде, в неумолимой ли Божьей справедливости сущность христианства или в реальном преображении и просвещении, в безконечной Божьей любви эта сущность. Судебное понимание христианства, создающее настоящий духовный террор, есть суровый метод, которым воспитывало христианство народы, полные кровавых инстинктов, жестоких и варварских. Но этому пониманию противостоит более глубокое понимание христианства, как откровения любви и свободы. Человек призван быть творцом и соучастником во дела Божьего творения. Есть Божий зов, обращенный к человеку, на который человек должен свободно ответить. Богу совсем не нужны покорные и послушные рабы, вечно трепещущие и эгоистически занятые собой. Богу нужны сыны, свободные и творческие, любящие и дерзновенные. Человек страшно искажил образ Бога и приписал Ему свою собственную извращенную и греховную психологию. И всегда нужно напоминать истину апокалиптической теологии. Если Богу и можно приписывать аффективную жизнь, то не следует представлять себя ее по образцу самых дурных человеческих аффектов. Духовный же террор и духовная паника, порожденные судебным пониманием отношений между Богом и человеком и постановкой оправдания и спасения в центр христианской веры, исходят из понимания аффективной жизни Божества, во всем подобной самой дурной аффективной жизни человека. Но Бог открылся в Сыне, как Отец, как бесконечная любовь. И этим самым преодолевается понимание Бога, как жестокого Хозяина и Господина, гневного и мстительного. «Не послал Бог Сына Своего во мир, что-бы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него». «Воля же Пославшаго Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день». Человек призван к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного. Христианское откровение есть прежде всего благая весть о наступлении

---

\*) В известном смысле догмат папской непогрешимости и гносеология Калта покоятся на одном и том же принципе высшего, юридически оправданного критерия Истины.

Царства Божьяго, искать котораго намъ заповѣдано прежде всего. Исканіе же Царства Божьяго не есть исканіе лишь личнаго спасенія. Царство Божье есть преображеніе міра, всеобщее воскресеніе, новое небо и новая земля.

#### IV.

Христіанское міропониманіе не только не обязываетъ насъ, но и не позволяетъ намъ думать, что реальны только отдѣльныя души людей, что только онѣ составляютъ твореніе Божье. Общество и природа тоже вѣдь реальности и сотворены Богомъ. Общество не есть человѣческая выдумка. Оно такъ же изначально, такъ же имѣетъ онтологическіе корни, какъ и человѣческая личность. И человѣческую личность нельзя вырвать изъ общества, какъ общество нельзя отдѣлнить отъ человѣческихъ личностей. Личность и общество находятся въ живомъ взаимодействіи, принадлежать одному конкретному цѣлому. Духовная жизнь личностей отображается на жизни общества. И общество есть нѣкій духовный организмъ, который питается жизнью личностей и питаетъ ихъ. Отрицаніе реальности общества есть номинализмъ. И такого рода номинализмъ имѣетъ роковыя послѣдствія для церковнаго сознанія, для пониманія природы Церкви. Церковь есть духовное общество и общество это обладаетъ онтологической реальностью, оно не можетъ быть сведено къ взаимодействию отдѣльныхъ спасающихся душъ. Въ церковномъ обществѣ осуществляется Царство Божье, а не только спасаются отдѣльныя души. Когда я говорю, что спастись можно лишь въ Церквѣ, я утверждаю соборность спасенія, спасеніе въ духовномъ обществѣ и черезъ духовное общество, спасеніе съ монми братьями во Христѣ и со всѣмъ твореніемъ Божьимъ, и отрицаю индивидуалистическое пониманіе спасенія, спасеніе въ одиночку (спасайся, кто можетъ, продирайся въ Царство Небесное, какъ говорилъ одинъ православный), отвергаю эгоизмъ спасенія. Многіе думаютъ, что истолкованіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, есть по преимуществу церковное истолкованіе. Но въ дѣйствительности оно сталкивается съ самой идеей Церкви и подвергаетъ реальность Церкви номиналистическому разложенію. Если какія либо мнѣнія внѣшне господствуютъ въ православномъ мірѣ и почитаются нѣкоторыми іерархами особенно церковными, то это еще не означаетъ, что они наиболѣе церковны въ глубокомъ, онтологическомъ смыслѣ слова. Когда-то аріанство господствовало среди іерархін Востока. Возможно, что эти мнѣнія отражаютъ упадокъ христіанства, окостенѣніе въ христіанствѣ. Въ мірѣ не было бы такихъ страшныхъ катастрофъ и потрясеній, не было бы такого безбожія и умаленія духа, если бы христіанство не стало безкрылымъ, скучнымъ, нетворческимъ, если бы оно не перестало вдохновлять и направлять жизнь человѣческихъ обществъ и культуръ, если бы оно не было загнано въ небольшой уголокъ человѣческой души, если бы условный и внѣшній дог-

матизмъ и ритуализмъ не замѣняли реальнаго осуществленія христіанства въ жизни. И будущее человѣческихъ обществъ и культуръ зависить отъ того, получатъ ли христіанство творческое, преобразующее жизнь значеніе, раскроется ли вновь въ христіанствѣ духовная энергія, способная породить энтузіазмъ, повести насъ отъ упадка къ подъему.

Официальные люди Церкви, профессионалы религіи, говорятъ намъ, что дѣло личнаго спасенія есть единое на потребу, что творчество для этой цѣли не нужно и даже вредно. Зачѣмъ знаніе, зачѣмъ наука и искусство, зачѣмъ изобрѣтенія и открытія, зачѣмъ правда общественная, творчество новой, лучшей жизни, когда мнѣ грозитъ вѣчная гибель и единственно нужно мнѣ вѣчное спасеніе. Такого рода подавленное и прямо таки панническое религіозное сознаніе и самочувствіе не можетъ оправдать творчества. Ничто не нужно для дѣла личнаго спасенія души. Знаніе въ такой же мѣрѣ не нужно, какъ не нужно искусство, не нужно хозяйство, не нужно государство, не нужно самое существованіе природы, Божьяго міра. Правда, иногда скажутъ вамъ, что нужно существованіе государства и при томъ въ формѣ самодержавной монархіи, такъ какъ вся эта религіозная система жизни возможна была только благодаря существованію православной монархіи, на которую и было возложено все строительство жизни. Но послѣдовательно мысля, нужно признать, что государство не только не нужно для моего спасенія, но скорѣе вредно. Такого рода религіозное сознаніе никакого дѣла въ мірѣ оправдать не можетъ или можетъ лишь по непослѣдовательности и попустительству. Это есть буддійскій уклонъ въ христіанствѣ. Остается только идти въ монастырь. Но самое существованіе монастырей предполагаетъ охраненіе ихъ государственнымъ порядкомъ. Этого рода сознаніе склонно оправдывать мѣщанскій бытъ, какъ смиренный и безопасный, и сопрягать его въ одну систему съ монашескимъ подвигомъ немногихъ, но творчества оправдать никогда не можетъ. Вопросъ нужно ставить иначе и христіанство не только разрѣшаетъ, но и предписываетъ намъ ставить иначе вопросъ. Простая баба, говорятъ намъ, спасается лучше, чѣмъ философъ, и для спасенія ея не нужно знаніе, не нужна культура и пр. Но позволительно усумниться въ томъ, что Богу нужны только простыя бабы, что этимъ исчерпывается планъ Божій о мірѣ, Божья идея о мірѣ. Да и простая баба сейчасъ есть миеѣ, она стала нигилисткой и атеисткой. Вѣрующимъ же сталъ философъ и человѣкъ культуры. Могутъ по своему спастись невѣжды, дураки и даже идіоты, но позволительно усумниться, чтобы въ Божью идею о мірѣ, въ замысль Царства Божьяго входило населеніе его исключительно невѣждами, дураками и идіотами. Позволительно думать, ни мало не нарушая подобающаго намъ смиренія, что Божій замысль о мірѣ болѣе высокъ, болѣе многообразенъ и богатъ, что въ него входитъ положительная полнота бытія, онтологическое совершенство. Апостоль рекомендуетъ намъ быть младенцами по сердцу, но не по уму. И вотъ творчество человѣка, знаніе, искусство, изобрѣтеніе, усовер-



шенствованіе общества и пр., и пр., нужно не для личнаго спасенія, а для осуществленія замысла Божьяго о мірѣ и человѣчествѣ, для преображенія космоса, для Царства Божьяго, въ которое входитъ вся полнота бытія. Человѣкъ призванъ быть творцомъ, соучастникомъ въ Божьемъ дѣлѣ міротворенія и міроустроенія, а не только спастись. И человѣкъ можетъ иногда во имя творчества, къ которому онъ призванъ Богомъ, во имя осуществленія дѣла Божьяго въ мірѣ, забывать о себѣ и своей душѣ. Людямъ даны Богомъ разные дары и никто не имѣетъ права зарывать ихъ въ землю, всѣ должны творчески использовать эти дары, указующіе на объективное призваніе человѣка. Объ этомъ съ большой силой говоритъ Апостолъ Павелъ (Первое посл. къ Коринѳянамъ. Гл. 12. 28) и Апостолъ Петръ (Первое посл. Гл. 4 10). Таковъ замыселъ Божій о человѣкѣ, что природа человѣческой личности творческая. Спасается личность. Но для того, чтобы личность спаслась, нужно чтобы она была утверждена въ своей подлинной природѣ. Подлинная же природа личности въ томъ, что она есть центръ творческой энергіи. Въ творчества нѣтъ личности. Спасается для вѣчности творческая личность. Утвержденіе спасенія противъ творчества есть утвержденіе спасенія пустоты, небытія. Человѣку въ положительномъ бытіи его присуща творческая психологія. Она можетъ быть подавлена и скрыта, можетъ быть раскрыта, но она онтологически присуща человѣку. Творческий инстинктъ въ человѣкѣ есть безкорыстный инстинктъ, въ немъ забываетъ человѣкъ о себѣ, выходитъ изъ себя. Научное открытіе, техническое изобрѣтеніе, творчество художественное, творчество общественное могутъ быть нужны для другихъ и использованы для цѣлей утилитарныхъ, но самъ творящій безкорыстенъ и отрѣшенъ отъ себя. Въ этомъ существе творческой психологіи. Психологія творчества очень отличается отъ психологіи смиренія и не можетъ быть на ней построена. Смирненіе есть внутреннее духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ занятъ своей душой, самопреодоленіемъ, самоусовершенствованіемъ, самоспасеніемъ. Творчество есть духовное дѣланіе, въ которомъ человѣкъ забываетъ о себѣ, отрѣшается отъ себя въ творческомъ актѣ, поглощенъ своимъ предметомъ. Въ творествѣ человѣкъ испытываетъ состояніе необычнаго подъема всего своего существа. Творчество всегда есть потрясеніе, въ которомъ преодолевается обыденный эгоизмъ человѣческой жизни. И человѣкъ согласенъ губить свою душу во имя творческаго дѣянія. Невозможно дѣлать научныя открытія, философски созерцать тайны бытія, творить художественныя произведенія, создавать общественныя реформы лишь въ состояніи смиренія. Творчество предполагаетъ другое духовное состояніе, не противоположное смиренію, но качественно отличное отъ него, другой моментъ духовной жизни. И св. Афанасію Великому открылась истина омоусіи не въ состояніи смиренія, а въ состояніи творческаго подъема и озаренія, хотя смиреніе и предшествовало этому. Творчество предполагаетъ своеобразную духовную аскезу, творчество не есть попусканіе своихъ страстей. Творчество предполагаетъ самоотреченіе и жертву, побѣду надъ властью «міра». Творчество

есть обнаруженіе любви къ Богу и божественному, а не къ міру сему. И потому путь творчества есть также путь преодоленія «міра». Но творчество есть иное качество — духовной жизни, чѣмъ смиреніе и аскеза, есть обнаруженіе богоподобной природы человѣка. Иногда разсуждаютъ такъ: сначала человѣкъ долженъ спастись, побѣждать грѣхъ, а потомъ уже творить. Но такое пониманіе хронологическаго соотношенія между спасеніемъ и творчествомъ противорѣчитъ законамъ жизни. Такъ никогда не происходило и не будетъ происходить. Спасаться я долженъ всю жизнь и до конца жизни моей мнѣ не удастся окончательно побѣдить грѣхъ. Поэтому никогда не наступитъ времени, когда я въ силахъ буду начать творить жизнь. Но такъ же, какъ человѣкъ всю жизнь долженъ спастись, онъ всю жизнь долженъ творить, участвуя въ творческомъ процессѣ сообразно своимъ дарамъ и призванію. Соотношеніе между спасеніемъ и творчествомъ есть идеальное и внутреннее соотношеніе, а не соотношеніе реальной хронологической послѣдовательности. Творчество помогаетъ, а не мѣшаетъ спасенію, потому что творчество есть исполненіе воли Божіей, повиновеніе Божьему призыву, соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ въ мірѣ. Плотникъ ли я или философъ, я призванъ Богомъ къ творческому строительству. Мое творчество можетъ быть искажено грѣхомъ, но полное отсутствіе творчества есть выраженіе окончательной подавленности человѣка первороднымъ грѣхомъ. Невѣрно, что подвижники и святые только спасались, — они также творили, были художниками человѣческихъ душъ. Апостолъ Павелъ по духовному своему типу былъ въ большей степени религіознымъ гениемъ творцомъ, чѣмъ святымъ.

## V.

Не всякое творчество хорошо. Можетъ быть злое творчество. Творить можно не только во имя Божіе, но и во имя дьявола. Но именно потому нельзя уступать творчества дьяволу, антихристу. Антихристъ съ большей энергіей обнаруживаетъ свое лже-творчество. И если не будетъ христіанскаго творчества и христіанскаго строительства жизни, христіанскаго строительства общества, то антихристіанское и антихристово творчество и строительство будетъ захватывать все большіе и большіе районы, будетъ торжествовать во всѣхъ сферахъ жизни. Но для дѣла Христова въ мірѣ нужно отвоевывать какъ можно большіе районы бытія, нужно какъ можно меньше уступать антихристу и его работѣ въ мірѣ. Уходя отъ міра, отрицая творчество въ мірѣ, вы предоставляете судьбу міра антихристу. Если мы христіане не будемъ творить жизни въ истинной свободѣ и братствѣ людей и народовъ, то это будетъ ложно дѣлать антихристъ. Дуалистическій разрывъ между личной духовной настроенностью и нравственностью, для которыхъ христіанство требуетъ аскезы, отрѣшенности, жертвенности и любви, и настроенностью и нравственностью общес-

твенной, созидающей государство, хозяйство и пр., для которых христианство допускает привязанность к материальным вещам, культ собственности и жажду богатства, конкуренцию и соревнование, волю к власти и пр., дальше не может существовать. Христианское сознание не может допустить, чтобы общество покланялось на свойствах, которое оно признает порочными и греховными. Христианское возрождение предполагает новое духовно-общественное творчество, созидание реального христианского общества, а не условно-символического христианского государства. Невозможно далее терпеть условной лжи в христианстве. Торжествует антихристианский социализм, потому что христианство не решает социального вопроса. Торжествует антихристианский гностицизм, потому что христианство не раскрывает своего христианского гнозиса. И так во всем. Мы подходим к последнему предѣлу. Секулярная, гуманистическая, нейтральная культура становится все меньше и меньше возможной. Никто больше не верит в отвлеченную культуру. Повсюду человек стоит перед выбором. Мир разделяется на противоположные начала. Далее не может все происходить так, как происходило в новой истории. И вместе с тем невозможно возврат к старому средневековью. Проблема творчества, проблема христианской культуры и общества неразрешима церковно-иерократически. Это есть проблема религиозного освящения начала человеческого, а не восстановление господства начала ангельского. Творчество есть сфера человеческой свободы, исполненной преизбыточной любви к Богу, миру и человеку. Вывести из кризиса мира и кризиса христианства не могут ни начала новой истории, ни начала старого средневековья, а лишь начала нового средневековья. Христианское творчество будет делом монашества в миру.\*) Религиозный кризис нашей эпохи связан с тем, что церковное сознание ущемлено, не постигло полноты. И раньше или позже эта полнота должна быть достигнута и должно раскрыться, что положительное творческое движение в мир, в культуру было раскрытием человеческой свободы в Церкви, было обнаружением жизни человечества в Церкви, т.е. было неосознанно церковным. Творчество человека в мир было жизнью самой Церкви, как Богочеловечества. Это отнюдь не значит, что все творчество и созидание человека в новой истории было неосознанно церковным. Процесс этот был двойствен, в нем уготовлялось и царство мира сего, царство антихриста. В гуманизм была и великая ложь, возстание против Бога, готовилось истребление человека и угашение бытия. Но было и положительное искание человеческой свободы, было обнаружение творческих сил человека. Далее творческий процесс в человечестве не может оставаться нейтральным, он должен стать положительно церковным, осознать себя, или окончательно стать антицерковным, антихристианским, сата-

---

\*) Этим я, конечно, ни мало не отрицаю вѣчнаго и основоположнаго значенія монашества въ точномъ смыслѣ слова.

ническимъ. Въ мірѣ, въ культурѣ должно быть произведено реально-онтологическое раздѣленіе, не формально и внѣшне-церковное, а внутренне-духовное и онтологически-церковное. Въ этомъ смыслѣ нашихъ временъ. Божественныя энергіи дѣйствуютъ повсюду въ мірѣ многообразными и часто незримыми путями. И не слѣдуетъ соблазнять «малыхъ сихъ» нашего времени, блудныхъ сыновъ, возвращающихся въ церковь, отрицая всякій положительный религіозный смыслъ за творческими процессами, происходившими въ мірѣ.

Въ новое время всѣ духовно значительные люди были духовно одиноки. Страшно одинокъ, трагически одинокъ былъ гений, творческій зачинатель. Не было религіознаго сознанія о томъ, что гений — посланникъ небесъ. Ирѣдко лишь раздавались такіе голоса, какъ голоса отдѣльныхъ католиковъ, требовавшихъ канонизаціи Христофора Колумба. Это одиночество гения порождено дуализмомъ, о которомъ все время была рѣчь. Преодолѣть его можетъ лишь христіанское возрожденіе, которое будетъ творческимъ. Но творческое церковное возрожденіе нельзя мыслить въ іерократическихъ категоріяхъ, нельзя втиснуть въ рамки церковнаго профессионализма, нельзя мыслить, какъ исключительно процессъ «сакральный», въ противоположность процессамъ «профанымъ». Творческое церковное возрожденіе пойдетъ и отъ движенія въ міру, въ культурѣ, отъ накопившихся въ міру творческихъ религіозныхъ энергій. Мы должны болѣе вѣрять, что Христосъ дѣйствуетъ въ своемъ духовномъ человѣческомъ родѣ, не оставляетъ его, хотя бы дѣйствіе это было для насъ незримо. Христіане стоятъ передъ задачей оцерковленія всей жизни. Но оцерковленіе не означаетъ непременно подчиненія всѣхъ сторонъ жизни Церкви, понимаемой дифференціально, т.е. не означаетъ возобладаніе теократіи и іерократіи. Оцерковленіе имѣетъ своей неизбѣжной стороной признаніе церковнымъ того духовнаго творчества, которое представлялось внѣцерковнымъ для дифференціального и іерократическаго церковнаго сознанія. Церковь въ глубинномъ смыслѣ слова жила и въ міру, въ міру были неосознанные церковные процессы. Восполненіе Церкви, какъ жизни богочеловѣческой, раскрытіе интегральнаго церковнаго сознанія означаетъ обогащеніе новымъ духовнымъ опытомъ человѣчества. Этотъ духовный опытъ нельзя оставлять неоправданнымъ и неосвященнымъ. Человѣкъ безмѣрно тоскуетъ и жаждетъ освященія своихъ творческихъ исканій. Церковь есть жизнь, жизнь есть движеніе, творчество. Невозможно долѣе терпѣть, чтобы творческое движеніе оставалось внѣцерковнымъ и противцерковнымъ, а Церковь была бездвижной и лишеной творческой жизни. Извѣстныя формы церковнаго сознанія охотно признавали теофанію въ застывшихъ формахъ быта, въ неподвижныхъ историческихъ тѣлахъ (напр. монархической государственности). Но наступаютъ времена, когда церковное сознаніе должно будетъ признать теофанію въ творествѣ. Внѣцерковное, секулярное, гуманистическое творчество исчерпано, повсюду упирается въ тупикъ. Культура испошлена. Лучшихъ людей мучитъ жажда вѣчности. А это значитъ, что должна наступить эпоха творчества

церковнаго, христiанскаго, богочеловѣческаго. Церковь не можетъ остаться уголкомъ жнзнн, уголкомъ души. Мы уповаемъ, что все творческое, преображающее отношенiе къ жизни перейдетъ изъ міра въ Церковь. Только въ Церкви можетъ храниться и раскрываться образъ человѣка и свобода человѣка, которые истребляются процессамн, происходящимн въ мірѣ. Въ безбожной цивилизаціи будетъ погибать образъ человѣка и свобода духа, будетъ изсякать творчество, начинается уже варваризація. Церковь еще разъ должна будетъ спасти духовную культуру, духовную свободу человѣка. Это я и называю наступленiемъ новаго средневѣковья. Пробуждается воля къ реальному преображенію жнзнн, не только личной, но и общественной и міровой. И эта благая воля не можетъ быть остановлена тѣмъ сознаниемъ, что Царство Божье на землѣ не возможно. Царство Божье осуществляется въ вѣчности и въ каждомъ мгновенiи жнзнн и независимо отъ того, въ какой мѣрѣ сила зла внѣшне побѣждаетъ. Наше дѣло отдать всю свою волю и всю свою жнзнь побѣдѣ силы добра, правдѣ Христовой во всемъ и повсюду.

Жнзнь человѣческая расщеплена и раздавлена двумя трагедіями — трагедіей Церкви и трагедіей культуры. Трагедiи эти порождены дуалистическимъ ушибленiемъ, обiднѣнiемъ Церкви до дифференціального, іерократическаго ея пониманiя. всегда противоположающаго Церковь міру. Мы христiане не должны любить «міра» и того, что отъ «міра», должны побѣдить «міръ». Но этотъ «міръ» по опредѣленію святоотеческому есть страстн, есть грѣхъ и зло, а не Божье твореніе, не космосъ. Церковь противоположна такому «міру», но не противоположна космосу, Божьему творенію, положительной полнотѣ бытія. Разрѣшеніе двухъ трагедій — въ жнзненiомъ, а не теоретическомъ только осознаніи христiанства, какъ религіи не одного лишь спасенiя, но и творчества, религіи преображенiя міра, всеобщаго воскресенiя, любви къ Богу и человѣку, т.е. въ цѣлостномъ вмѣщенiи христiанской истины о Богочеловѣчествѣ, о Царствѣ Божьемъ. И положительное разрѣшеніе находится по ту сторону стараго протнвоположенiя гетераномiи и автономiи. Творчество не гетерономно и не автономно, оно вообще не «ионо», оно богочеловѣчно, оно есть обнаруженіе избыточной любви человѣка къ Богу, отвѣтъ человѣка на Божійзовъ, на Божье ожиданіе. Мы вѣримъ, что въ христiанствѣ заключены неисчерпаемыя творческія силы. И обнаруженіе этихъ силъ спасетъ міръ отъ упадка и увяданiя. Вопросъ въ наше время идетъ не о борьбѣ церковнаго и внѣцерковнаго христiанства, а о духовной борьбѣ внутрн Церкви, внутрн церковныхъ теченiй, теченiя исключительно охранительнаго и теченiя творческаго. И монополiя церковности не можетъ принадлежать исключительно теченiямъ охранительнымъ, враждебнымъ творчеству. Отъ этого зависитъ будущее Церкви на землѣ, будущее міра и человѣчества. Въ Церкви есть вѣчное консервативное начало, должны незыблемо храниться святыя и преданіе. Но въ Церкви должно быть и вѣчное творческое начало, начало преображающее, обращенное ко Второму Пришествію Христову, къ торжествующему Царству Божь-

ему. Въ основѣ христіанской вѣры лежитъ не только священство, но и пророчество. «И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь ли пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры» (Къ Римлянамъ 12.6). Творчество, творческое обнаруженіе генія чловѣка есть до времени секуляризованное пророчество, которому должно быть возвращено его священное значеніе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

## ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ \*)

---

*Обладает ли православіе внѣшнимъ авторитетомъ догматической непогрѣшимости?*

Самый простой отвѣтъ на поставленный вопросъ былъ бы данъ тогда, если бы мы, вслѣдъ за католиками, поддаваясь католическому уклону мысли, могли отвѣтить съ формальной — и также католической ясностью: таковымъ авторитетомъ въ православіи являются Вселенскіе Соборы и вообще Соборы, или даже органы высшаго церковнаго управленія или отдѣльные высшіе іерархи, иногда способные, по человѣческой слабости католичествуя въ мысли своей, придавать своимъ собственнымъ мнѣніямъ догматическую непогрѣшительность. При этомъ вся разница съ католичествомъ заключалась бы только въ *органы* этой непогрѣшительности: у католиковъ это — единоличныи органъ — Римскій первосвященникъ, которому, по Ватиканскому догмату принадлежитъ *infallibilitas ex cathedra* въ вопросахъ вѣро-нравоученія, у православныхъ — это органъ коллективный — Соборъ епископовъ. Самая-же возможность и необходимость внѣшняго непогрѣшительнаго авторитета не подвергается сомнѣнію, чѣмъ косвенно подтверждается особая *charisma fideis*, приписанная Ватиканскимъ опредѣленіемъ одному папѣ, здѣсь же принадлежащая совокупности епископовъ; послѣдніе и обладаютъ, слѣдовательно, *charisma infallibilitatis*.

Такъ это или не такъ? Вотъ первый и предварительный вопросъ. Различается ли православіе отъ католичества только характеромъ *органа* непогрѣшительности или же различіе идетъ гораздо глубже, настолько, что въ православіи отрицается вовсе наличность такого органа и даже самая его возможность? Какъ это странно, но не всегда этотъ основной вопросъ получаетъ единогласное разрѣшеніе въ богословской литературѣ, вѣрнѣе сказать, не всегда онъ ставится съ достаточной отчет-

---

\*) Продолженіе см. № 1. (Настоящій очеркъ представляетъ отрывокъ изъ курса лекцій, по запискамъ Л. А. Зандера.

ливостью, которая бы устраняла двусмысленность и неясность. Так, онъ вовсе не ставится какъ таковой въ авторитетныхъ руководствахъ православной догматики Филарета, архіеп. Черниговскаго и митрополита Макарія. У перваго мы находимъ такое опредѣленіе: «высшая церковная власть — вселенскій соборъ... Опредѣленія ихъ были обязательными для всѣхъ. Такъ вселенскіе соборы по *практическому* сознанію Церкви составляютъ высшую церковную власть во всей Церкви Христовой». (Православное догматическое богословіе, 3-е изд. С. П. Б. 1882 г. часть II, стр. 265). «Средоточіе духовной власти для Церкви вселенной въ вселенскихъ соборахъ... на нихъ рѣшались окончательно всѣ дѣла, касающіяся всей Церкви, какъ свидѣтельствуется исторія этихъ Соборовъ; выше власти вселенскихъ соборовъ никакая другая власть не признавалась въ дѣлахъ вѣры, и безусловно покорялись рѣшеніямъ и узаконеніямъ вселенскихъ соборовъ почиталось непремѣннымъ долгомъ и для всѣхъ вѣрующихъ, и для самихъ пастырей». (Православное догматическое богословіе, изд. 3-е, СПб. 1868, т. II, стр. 231-2.). Оба опредѣленія не идутъ дальше констатированія факта практическаго значенія вселенскихъ соборовъ и ихъ власти. Характерную позицію въ этомъ вопросѣ заняли старокатолики, отколовшіеся отъ католичества именно на почвѣ Ватиканскаго догмата: для нихъ вопросъ о Церкви предсталъ въ качествѣ вопроса о соборномъ или же единоличномъ устройствѣ органа непогрѣшительной церковной власти (также какъ ставился онъ и на реформаціонныхъ соборахъ Констанцкомъ и Базельскимъ). Авторитетнымъ выраженіемъ православнаго сознанія, любовно лобызаемымъ всѣмъ православнымъ міромъ, является знаменитое посланіе восточныхъ патріарховъ 1849 г., въ которомъ прикровенно выражена именно мысль объ отсутствіи въ Православіи внѣшняго органа непогрѣшительности, ибо соблюденіе истины ввѣряется здѣсь церковному народу какъ тѣлу церковному.\*) Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вѣроучительномъ авторитетѣ въ Православіи принадлежитъ Хомякову, вписавшему этимъ свое имя неизгладимо въ исторію православнаго богословствованія, какъ апостоль свободы въ Православіи. «Познаніе божественныхъ истинъ дано любви христіанской и не имѣетъ другого блюстителя, кромѣ этой любви». (Хомяковъ, Собраніе сочиненій, т. II, 162 стр.) «Самъ Богъ въ откровеніяхъ живой любви, — это — Церковь» (209). «Разумная свобода вѣрнаго не знаетъ надъ собой никакого внѣшняго авторитета; но огражденіе этой свободы въ единомысліи его съ Церковью, а мѣра оправданія опредѣляется сознаніемъ всѣхъ вѣрныхъ». (245). Посему «вся Церковь принимала или отвергала опредѣленія соборовъ, смотря потому, находила ли сообразнымъ или противнымъ своей вѣрѣ и своему преданію, и присваивала названіе *вселенскихъ* тѣмъ изъ нихъ, въ постановленіяхъ которыхъ признавала выраженіе своей внутренней мысли. Т. е. къ

---

\*) «Хранитель Благочестія у насъ есть самое тѣло Церкви, т. е. самый народъ, который всегда желаетъ сохранить свою вѣру неизмѣнной».



ихъ временному авторитету по вопросамъ дисциплины присоединялось значеніе непререкаемыхъ и непреложныхъ свойствъ въ вопросахъ вѣры. Соборъ вселенскій ставился голосомъ Церкви». (48) «Почему отвергнуты (еретическіе) соборы, не представлявшіе никакихъ иаружныхъ отличій отъ соборовъ вселенскихъ? Потому единственно, что ихъ рѣшенія не были признаны за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ*, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, гдѣ въ вопросахъ вѣры имѣтъ различія между ученымъ и невѣждой, церковникомъ и міряниномъ, мужчиной или женщиной, государемъ или подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ, гдѣ, когда это нужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ даръ вѣдѣнія, младеицу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть пріавленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи свободы». (71-2). Хомяковъ *сбилъ* католическую постановку вопроса, которая проникла и въ православіе. Она поставляла православіе въ положеніе иерѣшительнаго, непослѣдовательнаго католичества, которое имѣетъ неоспоримую заслугу послѣдовательности и развиваетъ идею о внѣшнемъ органѣ церковной непогрѣшительности до конца. Вопросъ стоитъ именно такъ: *или свобода православія или...папизмъ?* Итакъ, какъ же дѣйствительно обстоитъ въ Православіи съ непогрѣшительнымъ авторитетомъ церковной истины?

Вопросъ о непогрѣшительномъ авторитетѣ Церкви представляетъ собой исключительную трудность въ постановкѣ и обсужденіи и можетъ быть невозможность для окончательнаго теоретическаго разрѣшенія; причиной этого являются не внѣшнія и устранимыя затрудненія или неясности, но самая суть проблемы, въ которой съ наибольшей остротой чувствуется неизрѣченность и невыразимость всего, что касается Церкви въ ея существѣ. Тѣмъ не менѣе, даже не надѣясь на разрѣшеніе прблемы, необходимо поставить ее во всей глубинѣ, ибо она является не только основной при пониманіи церковной жизни, но и характерной для обоихъ направлений христіанской мысли и жизни: западнаго и восточнаго. Въ ученіи западнаго міра основнымъ мотивомъ является мысль, что внѣшній, абсолютный вѣроучительный авторитетъ принадлежитъ Церкви не только въ силу ея историческаго развитія, но какъ необходимый конститутивный признакъ самаго понятія церковности. Церковь въ этомъ смыслѣ можетъ быть опредѣлена какъ *организация власти и авторитета*. Восточное же христіанство въ противовѣсъ этому жизненно утверждаетъ (хотя и не всегда до конца это сознается), что подобнаго внѣшняго авторитета у Церкви нѣтъ, не должно быть и не можетъ быть. И этого утвержденія не стоитъ бояться, его обходить или затушевывать неясными формулами, что у насъ нѣтъ авторитета папы, но зато есть авторитетъ вселенскихъ соборовъ и т. п. Вопросъ здѣсь идетъ о самой сути церковности, не допускающей никакихъ двусмысленностей и компромиссовъ.

Православное вѣроученіе не знаетъ внѣшняго вѣроучительнаго авторитета Церкви, не можетъ и не должно его знать; вѣриость святоотеческому преданію не мо-

жеть считаться равносильнымъ католическому пониманію непогрѣшительности. Последняя опредѣляется какъ способность не ошибаться въ сужденіи и относится первымъ дѣломъ къ области теоретическаго мышленія, хотя и въ области догматовъ. Въ философіи и методологіи наукъ вопросъ о достовѣрности (непогрѣшительности) познанія, или, что то же, вопросъ о признакахъ истинности является роковымъ и вѣчнымъ; но если наука не знаетъ и не можетъ знать вѣшняго авторитета, то это еще не значитъ, что для нея не избѣженъ дуриой релятивизмъ,—она должна удовлетворяться внутренними признаками истинности въ самоочевидности, самосогласованности и т. п.; словомъ ея имманентнымъ критеріемъ. Однако, даже и эта система не можетъ быть перенесена изъ сферы науки въ область церковнаго сознанія (чѣмъ грѣшны западная, какъ католическая, такъ и протестанская традиціи). Ибо этотъ критерій удовлетворителенъ для научной мысли; но Церковь не есть только мысль или познаніе, или ученіе, но первообразная глубина единого, цѣлостнаго религіознаго опыта, по отношенію къ которому всѣ слова и мысли, его выражающія, являются функциями вторичными, какъ бы отображеніями отдѣльных его моментовъ и слоевъ; притязая же на выраженіе цѣлаго, они должны быть квалифицированы какъ ему неадекватныя. Поэтому догматы, какъ сужденія, или мысли о вѣрѣ, качественно отличны отъ теоретическихъ построений науки. Они являются только логическими прозекціями, сверхъ-логическаго начала, выраженіемъ въ словѣ того, что на самомъ дѣлѣ не вмѣстимо въ словѣ; критеріемъ въ истинности ихъ является не согласіе мысли съ собой (формально имманентный критерій), а ихъ жизненность, то именно, что кладется въ основу ихъ опредѣленія и только прозвучивается въ словахъ и сужденіяхъ. Поэтому, говоря о догматахъ, приходится имѣть въ виду не истинность тѣхъ или иныхъ формулировокъ и опредѣленій (которыя имѣютъ производное и чисто служебное значеніе), а правильность или неправильность того переживанія, которое положено въ ихъ основу. Если оно протекаетъ изъ единой и цѣлостной жизни Церкви, если оно церковно и истинно, — то и догматическое его опредѣленіе соответствуетъ своему назначенію; но если оно представляетъ собой плодъ жизненнаго уклоненія, отдѣленіе отъ единой жизни Церкви, ересь ( *heresis* ) означаетъ именно отдѣленіе), то и прозекція его въ логическую сферу, догматъ, имѣетъ свойство самочиннаго умствования, лжеученія и грѣха. Такимъ образомъ, говоря о догматическихъ опредѣленіяхъ слѣдуетъ говорить не столько объ ихъ истинности или ложности сколько объ ихъ церковности (каеолнчности - соборности) или еретичности. И ересь согласно этому является не словесной или логической ошибкой въ мышленіи божественныхъ предметовъ, но жизненнымъ извращеніемъ самаго еретика, болѣзненнымъ измѣненіемъ, происходящимъ въ человѣческомъ сердцѣ. Всякая ересь есть отдѣленіе отъ церкви, изъ нея выпаденіе, своеобразное духовное одиночество и самость отдѣльнаго существованія. Это отдѣленіе отъ единой абсолютной жизни и является причиной неизбежнаго духовнаго обѣденія еретика. Въ противоположность

этому Церковь всегда полна, бесконечно богата и всегда равна себѣ, ибо содержитъ въ себѣ полноту всего и движется Духомъ Святымъ. А поэтому и внѣшнія выраженія жизни Церкви, — ея догматическія опредѣленія, обладаютъ абсолютной истинностью — именно въ силу онтологической полноты ея жизни. Но здѣсь то и кроется главная трудность вопроса, ибо поскольку истинность догматовъ зависитъ отъ полноты жизни, постольку право ихъ высказывать можетъ принадлежать только тому, кто этой полнотой обладаетъ, то есть исключительно самой церкви — Духу Святому, живущему въ ней. Стремясь найти какого либо внѣшняго выразителя церковнаго сознанія (къмъ бы онъ ни былъ: соборомъ, папой — безразлично), указывая на опредѣленный внѣшний критерій, мы тѣмъ самымъ необходимо сходимъ съ общецерковной точки зрѣнія и поднимаемъ всю Церковь какъ таковую отдѣльнымъ ея моментомъ; сейчасъ же является вопросъ: что-же такое Церковь? Гдѣ она? Въ совокупности ли всего созданнаго Богомъ и живущаго божественной жизнью, или же въ той точкѣ, которую мы принимаемъ за критерій церковнаго сознанія? Вслѣдствіе этого становится понятнымъ, что Православіе не знаетъ никакого абсолютнаго органа и принимаетъ за Церковь только ее саму, въ своемъ осуществленіи, проявляющуюся въ каждомъ дыханіи жизни и не допускающей никакихъ *pars pro toto*, внѣшнихъ авторитетовъ, но знающая только *pars in toto*.

Однако, несмотря на это Православіе хочетъ быть и не можетъ не быть Церковью *преданія*. Все, что оно имѣетъ, чѣмъ оно богато — догматически, канонически, литургически — оно хочетъ свято соблюдать, свято чтить, охранять. Но это должно быть свободное подчиненіе авторитету, а не покорное повиновеніе власти; послушаніе какъ слѣдствіе любви, какъ сама любовь. Ибо любовь знаменуетъ единство, а дѣйствіе самочинное, какъ отдѣленіе отъ Церкви, отпаденіе отъ ея единства есть актъ нелюбовный, самоутверждающійся и горделивый. Если я, напримѣръ, не соблюдаю по слабости предписаннаго Церковью поста, то я совершаю извѣстный грѣхъ; но если я не принимаю поста, не считаю для себя его нужнымъ и полезнымъ, противопоставляя свою малость церковному сознанію, то тѣмъ самымъ я отдѣляюсь отъ него, выпадаю изъ него, становлюсь еретикомъ. Мое сознаніе влачитъ тогда призрачное индивидуальное существованіе и кажется самому себѣ самостоятельнымъ и самообособивающимся, тогда какъ по природѣ своей оно должно растворяться въ абсолютной истинѣ, жить въ Церкви. Но какъ же можно не слушать въ себѣ того, что считаешь выше себя, передъ чѣмъ преклоняешься, чему молишься? Вѣдь преданіе, хотя и находится внѣ насъ, является выражающимъ совокупное церковное сознаніе, его носителемъ и хранителемъ. И поэтому оно свободно подчиняетъ себѣ всякого, кто также причастенъ этому сознанію. Самымъ плѣнительнымъ, самымъ потрясающимъ свойствомъ Церкви является именно эта свобода, которая необходимо должна быть соединена съ церковной дисциплиной и послушаніемъ. Отрицая ее, мы отрицаемъ самую идею Церкви, замѣняя ее мертвымъ юридическимъ механизмомъ ор-

организованного послушания и подчинения, ставя на место Новозавѣтной благодати ветхій законъ, выпадаѣ изъ Православія въ юридикзмъ. Но жизнь въ Церкви есть единый цѣлостный актъ, и поэтому она всегда отличается творческимъ характеромъ, не въ смыслѣ созданія чего-то новаго изъ ничего, но какъ жизнеинное, живое и слѣдовательно свободное воплощеніе данныхъ церковнаго сознанія. Поэтому въ Православіи послушаніе всегда связано съ свободой сыновъ Божіихъ, съ дерзновеніемъ друзей Божіихъ, съ неугашеніемъ Духа, неуничтоженіемъ пророчества. Церковь никогда не можетъ быть мертвой охранительницей преданія; она всегда требуетъ дерзновенія любви. Поэтому и свобода является неотъемлемымъ опредѣленіемъ Православія; она часто ощущается какъ страшная отвѣтственность, какъ тяжесть, отъ бремени которой гнутся плечи слабыхъ и робкихъ и которую такъ легко и заманчиво переложить на плечи другого; но сдѣлать это — значитъ поддаться соблазну книжничества и фарисейства, вступить на путь мертваго пониманія церковности, внять великому инквизитору Достоевскаго, предлагающему человѣку освободиться отъ этого тяжелого дара свободы. Но онъ то и составляетъ самую сущность духовной личности, ради которой Богъ создалъ міръ и для спасенія которой воплотился и страдалъ сынъ Божій... Однако великъ соблазнъ отречься отъ свободы ради слѣплого повиновенія и узрѣть пребывающій ликъ Церкви на ея поверхности, повѣрить, что ея внутренній нервъ выходитъ наружу и становится виѣшнимъ выраженіемъ ея существа. Такова конструкція папизма. Впрочемъ и протестантизмъ, который ему обычно себя противопоставляетъ, на самомъ дѣлѣ, будучи отдѣленъ отъ него очень тонкой гранью, является по существу той же конструкціей, только по иному понятой. Протестантизмъ есть религія возгордившейся, обособившейся, оледенѣвшей человѣческой личности, стремящейся найти свое обоснованіе въ себѣ и только въ себѣ и хотящей для себя и черезъ себя стать Церковью. Такимъ образомъ, то, что въ папизмѣ фактически отрицается во имя единства организаціи и власти, въ протестантизмѣ приносится въ жертву гордости человѣка. Протестантизмъ оказывается такимъ образомъ эго-папизмомъ, въ которомъ каждый, силами своего разума, знаній и т. п. хочетъ быть для себя папой, притязая, слѣдовательно, на непогрѣшимость въ дѣлахъ вѣры. Преданіе имъ вовсе отвергается и отбрасывается, чѣмъ и разрушается то единство церковности, благодатности и вдохновенія, которому преданіе служитъ виѣшнимъ выраженіемъ и конкретно воспринимаемымъ фактомъ. Дѣлается это во имя свободы и нежеланія подчиниться якобы навязываемому виѣшнему авторитету, но именно въ томъ сознаніи, что церковный авторитетъ является не виѣшнимъ, не навязаннымъ, но любимымъ и дорогимъ, въ которомъ находитъ выраженіе собственная воля и любовь — и заключается подлинное чувствованіе церковности, отличающее Православіе одинаково какъ отъ католицизма, такъ и отъ протестантизма. Въ протестантизмѣ же вся духовная сила, лишенная корней въ церковной почвѣ, естественно должна направить ся въ сторону усилій человѣческаго разума, т. е. той духовной способности человѣ-

ка, которая ощущает себя наиболее независимой и самостоятельной. Это мы и видимъ въ дѣйствительности, поскольку протестантизмъ имѣть склонность сдѣлаться *научнымъ* христіанствомъ, религіей ученыхъ и профессоровъ, которые умножаютъ религіозно-научную литературу не только изъ за научнаго спорта, но и вслѣдствіе природнаго благочестія чловѣческаго духа, стремящагося служить Богу, хотя бы и на невѣрномъ пути. Въ научности, конечно, нельзя отказать и католицизму; но тамъ это не есть море индивидуальныхъ изысканій, но строго выработанная и согласованная богословская доктрина, — доктрина, всѣ части которой разработаны съ возможной полнотою и точностью и связаны между собой на подобіе частей свода законовъ. И вотъ въ отпичіе отъ этихъ двухъ стилей религіознаго мышленія въ Православіи мы имѣемъ не столько богословіе, сколько *богословствованіе*, не доктрину, а скорѣе «созерцаніе и умозрѣніе», вдохновенія религіознаго опыта, не укладывающіяся ни въ какія заранѣе данныя рамки и свободныя въ своей жизненной напряженности. Это вѣчно-непрекращающійся разсказъ о постоянно осуществляемомъ церковномъ опытѣ, полный свободы и вдохновенія. И это дѣлаетъ понятнымъ тотъ фактъ, что въ Православіи такъ много богословскихъ мнѣній и отдѣльныхъ сужденій, которыя, нисколько не теряя своей цѣнности и значительности, иногда не согласованы одно съ другимъ: *in dubiis libertas*. Это обстоятельство ставится всегда Православію въ упрекъ католической дисциплинированной мысли. Но на это можно возразить, что въ католициствѣ это единство системы куплено потерей свободы и, слѣдовательно, внутреннимъ параличемъ церковной мысли, въ Православіи же это вѣчно-творимое богословствованіе (которое, когда хочетъ принять доктринальный характеръ, оказывается обычно слабымъ сколкомъ съ католицизма) — хотя и допускаетъ по нашей немощи проявленія духовной распушенности, безотвѣтственности и анархизма, однако въ моменты духовнаго напряженія является подлинно вдохновленной любовью — свободой и осуществленіемъ истинной церковности.

Свобода, являющаяся основоположнымъ началомъ Православія, нисколько не мѣшаетъ, однако, Церкви быть іерархической, что выражается и въ раздѣленіи на клиръ, — Церковь учащую, и на паству — Церковь внимающую. И именно клиру принадлежитъ право властнаго сужденія въ вопросахъ вѣры и богочитанія и авторитетная проповѣдь слова Божія, связанная съ совершеніемъ богослуженія, какъ его элементъ. Поэтому и соборы православные являются собраніями епископовъ. Однако это не значитъ, что церковь внимающая совершенно устранена отъ участія въ вѣроученіи, какъ это имѣетъ мѣсто въ католициствѣ, гдѣ пассивная непогрѣшительность (*infallibilitas passiva*) состоитъ исключительно въ обязанности слѣплаго повиновенія. Блюденіе церковной истины, живое сохраненіе ея въ сознаніи и чувствѣ принадлежитъ всему церковному народу, всему тѣлу Церкви. Каждый членъ Ея не только пассивно пріемлетъ, но и активно утверждаетъ въ своемъ личномъ церковномъ сознаніи общій церковный опытъ. Поэтому самое раздѣленіе церковнаго народа на

только повелевающих и только подчиняющихся оказывается неправильным. Но такое положение вещей, при котором каждый живой член Церкви так или иначе активно соучаствует в жизненном раскрытии церковной истины, до чрезвычайности затрудняет наиболее пререкаемый вопрос о значении и авторитете вселенских соборов. Ибо семь вселенских соборов имѣют для Православія авторитетъ безусловной обязательности и опредѣленія ихъ имѣютъ высшій характеръ церковной непогрѣшительности, какая только бжесть быть мыслима: недаромъ же лапа Григорій Великій приравнивалъ авторитетъ первыхъ четырехъ соборовъ авторитету четырехъ каноническихъ Евангелій. Однако это еще не даетъ намъ право опредѣлять существо Православія постановленіями семи соборовъ: ибо, съ одной стороны, Православіе существовало и до нихъ, а съ другой — они далеко не исчерпываютъ всего содержанія Православія. Ибо соборы собирались и высказывались по поводу возникавшихъ ересей, и соотвѣтственно этому догматически разработали ученіе о богочеловѣческой природѣ Иисуса Христа, бывшей предметомъ религіозныхъ споровъ IV—V вѣковъ. Этимъ объясняется то, что въ соборныхъ опредѣленіяхъ (кроме осужденія несторіанства на III соборѣ) нѣтъ ни слова о томъ, что составляетъ неотъемлемую и существенную часть православной вѣры и жизни: почитаніе Богоматери. Поэтому чрезвычайно труднымъ, но столь же неизбежнымъ оказывается вопросъ: въ какомъ смыслѣ вселенскіе соборы имѣютъ въ Православіи непререкаемый авторитетъ? Принадлежитъ ли имъ власть, подобная папской или же опредѣляется иными совершенно своеобразными чертами? Историческіе факты намъ этотъ вопросъ освѣщаютъ, но не разрѣшаютъ, п. ч. рѣшеніе его лежитъ въ порядкѣ не факта, а нормы; однако, эти факты могутъ сами имѣть догматическое значеніе, являясь фактами нормоустанавливающими и съ этой точки зрѣнія важно разсматривать, какъ совершалось признаніе авторитетовъ вселенскихъ соборовъ, съ какого момента становились они вселенскими? Здѣсь съ самого начала мы должны отстранить формальный критерій: реальное представительство всего христіанскаго міра на вселенскихъ соборахъ было и фактически невозможно и вовсе не требовалось церковнымъ сознаніемъ. Подавляющее большинство на вселенскихъ соборахъ, которые приходили въ предѣлахъ Византійской имперіи, было естественно представлено греческими епископами, Римскій папа былъ представленъ чрезъ своихъ легатовъ, но на II и V соборахъ даже эти послѣдніе вовсе отсутствовали. Наименованіе «вселенскихъ» принадлежало соборамъ скорѣе въ связи съ тѣмъ, что они собирались императорами, которые почитались законными держателями вселенской христіанской власти. Далѣе: значеніе и авторитетъ соборовъ признавались и входили въ силу далеко не сразу послѣ ихъ окончанія. Такъ, I Никейскій соборъ 318, опредѣленіе котораго въ символѣ вѣры является основоположнымъ въ православномъ вѣроученіи, не только не былъ сразу же признанъ вселенскимъ, каковымъ самъ онъ себя почиталъ, но послужилъ сигналомъ возникновенія новыхъ ересей и новыхъ соборовъ, которые его не признавали

и только II Константинопольскій соборъ 381 г. окончательно его подтвердилъ, придавъ ему значеніе собора вселенскаго. Это имѣетъ чрезвычайно важное принципиальное значеніе, ибо самый фактъ подтвержденія одного собора другимъ достаточно указываетъ на то, что внѣшняго формальнаго авторитета соборъ не имѣетъ:\*) онъ его получаетъ въ дальнѣйшей жизни Церкви; соборъ становится вселенскимъ въ сознаніи, съ сознаніемъ и чрезъ сознаніе Церкви; онъ приобретаетъ авторитетъ непогрѣшимости вслѣдствіе своего согласія съ церковнымъ самосознаніемъ. Установить же это согласіе, признать, что данный соборъ являетъ собой подлинный ликъ Церкви можетъ только сама Церковь. Формула, которой начинались церковныя постановленія: «изволися Духу Святому и намъ» здѣсь рѣшающаго значенія не имѣетъ,\*\*) ибо ею же начинались и постановленія помѣстныхъ соборовъ, ею же пользовался и разбойничій Ефесскій соборъ еретика Діоскура, на который Церковь отвѣтила анафемой. Формула эта выражаетъ прежде всего молитвенное пожеланіе соборующихся отцовъ о томъ, чтобы износимыя ими опредѣленія были внушены Духомъ Святымъ, а не личнымъ разумѣніемъ отдѣльныхъ членовъ, она свидѣтельствуетъ о томъ, что дѣйствительно имѣло здѣсь мѣсто церковное собраніе, и данное опредѣленіе является выраженіемъ не индивидуальнаго мнѣнія, но нѣкотораго церковнаго единенія. Посему оно и оглашается освящаемое именованіемъ Духа Святого. Поэтому же сравнительно второстепеннымъ является вопросъ о полномъ и формально правильномъ представительствѣ, какъ не имѣетъ существеннаго значенія ни количество епископовъ, ни мѣстонахожденіе собора, ни даже самый соборъ. Мысль святого и подвижника, являющаго въ себѣ ликъ Церкви и пребывающаго съ Ней въ непрестанномъ внутреннемъ соборованіи, церковно можетъ значить больше, чѣмъ многочисленное и правильно составленное собраніе епископовъ, какъ предъ Никейскимъ соборомъ истина была на сторонѣ діакона Афанасія противъ почти всего епископата.

Такимъ образомъ въ исторіи установленія авторитетности вселенскихъ соборовъ имѣется періодъ, который мы должны признать временемъ ихъ «условно-догматическаго авторитета». Послѣдній пребываетъ такимъ образомъ до тѣхъ поръ, пока общецерковное сознаніе не придастъ опредѣленіямъ собора окончательной санкціи.\*\*\*)

---

\*) Не подтверждаетъ же вновь вступающій папа постановленія своихъ предшественниковъ имѣющихъ силу *ipso iure*.

\*\*) Въ словахъ «изволися Духу Святому и намъ» выражалось не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая послѣдствіемъ отвергалась согласіемъ или несогласіемъ всего народа церковнаго или всего тѣла Христова, какъ выразились восточные патріархи». (Хомяковъ. ц. с. 71-2 стр.).

\*\*\*) «Церковь вручила право формулировать свои вѣру своимъ старѣйшимъ епископскаго чина, сохранивъ, однако, за собой право повѣрить формулу, которую они усвоятъ». (Хомяковъ, 137 стр.).

Однако, и непосредственно вселенскій соборъ, канъ собраніе іерарховъ, является высшимъ видимымъ церковнымъ авторитетомъ, обязательнымъ для каждого сына Церкви, ибо кто не подчиняется епископу, тотъ разрываетъ тѣмъ самымъ тѣло Церкви. Поэтому и постановленія соборовъ, каноны, выносятся имъ въ формѣ императивовъ и властныхъ повелѣній, обязательныхъ постановленій и облакаются всей силой власти, присущей епископскому сану. Но окончательное пріятіе или непріятіе ихъ церковнымъ сознаніемъ, — не въ качествѣ *повелѣній* собора, исходящихъ отъ высшей церковной *власти*, но въ качествѣ выраженія волн и сознанія всей Церкви — совершается силой той внутренней свободы, къ которой призваны сыны Божіи и которая налагаетъ на нихъ право и обязанность испытывать и принимать въ мѣру своего духовнаго возраста всѣ вѣроучительныя опредѣленія. Православіе не знаетъ специальной духовной харисмы вѣроученія, какую знаетъ католичество, а потому и догматы имѣютъ силу въ мѣру того, поскольку они пріемиются Церковью; но если они уже приняты церковнымъ сознаніемъ, они получаютъ авторитетъ непогрѣшительности. Конечно, это окончательное пріятіе не можетъ быть выражено никакимъ формальнымъ актомъ, иначе это не разрѣшало бы проблему, но только отодвигало бы ее къ слѣдующей инстанціи. Невозможно указать гдѣ и когда это пріятіе совершается; но фактъ его обладаетъ для даннаго времени высшей духовной достовѣрностью, хотя достовѣрность эта и не поддается разсудочному опредѣленію. *Такъ есть* и этимъ *есть* опредѣляется церковное преданіе.

Положеніе объ церковномъ авторитетѣ, столь трудное и спорное въ логическомъ отношеніи, слѣдуетъ необязательно утверждать, какъ характерное свойство Православія. Въ католичествѣ вопросъ этотъ обстоитъ гораздо проще и яснѣе и исчерпывается формулой: *Roma locuta est, causa finita*. Но Православіе не знаетъ другого Рима, кромѣ Церкви, руководимой Ея невидимымъ Главой Господомъ Іисусомъ Христомъ и исполняемой Св. Духомъ. Его же дѣйствія таинственны и неизслѣдимы и не могутъ быть приурочены къ какому нибудь одному формальному моменту, который можно заранѣе указать (подобно совершительнымъ словамъ и дѣйствіямъ въ таинствахъ). Соборъ имѣетъ значеніе не въ качествѣ непогрѣшительнаго авторитета въ дѣлахъ вѣры, которымъ и онъ не обладаетъ, но въ качествѣ средства пробужденія и выявленія церковнаго сознанія, а также высшаго органа церковной власти.

Такимъ образомъ первоначальное значеніе имѣетъ *соборованіе*, самый же соборъ приобретаетъ авторитетность лишь въ полноту временъ и послѣ него, но начиная съ нѣкотораго времени она становится совершенно достовѣрной.

Въ догматическомъ сознаніи Церкви основнымъ является тотъ фактъ, что далеко не всѣ догматическія истины выражены чрезъ соборованіе на соборахъ, но многія приняты чрезъ непрестанно совершающееся внутреннее соборованіе, соборнымъ разумомъ церковнымъ. Соборныя опредѣленія въ этомъ смыслѣ суть только однопкіе



рифы, поднимающіеся надъ океаномъ религіозной жизни, и не исчерпываютъ всего неизмѣримаго богатства, скрытаго въ глубинахъ подъ водою.

Съ этими соображеніями тѣсно связанъ вопросъ о дальнѣйшемъ развитіи догматическаго сознанія или, какъ иногда говорятъ о прогрессѣ въ догматикѣ, о творествѣ новыхъ догматовъ. Этотъ вопросъ съ особой силой выдвигался въ католической богословской мысли, а отчасти и у насъ — въ средѣ тревожно настроенныхъ круговъ религіозно-философскихъ собраній девятисотыхъ годовъ, гдѣ претензіи на право сочиненія новыхъ догматовъ росли параллельно догматической бесплодности и пустотѣ претензій. По поводу этого слѣдуетъ замѣтить слѣдующее. Въ церковномъ сознаніи есть только одинъ нераздѣльный, неразложимый и непререкаемый догматическій фактъ — не ученіе, не доктрина, а благодатная жизнь силою Св. Духа. Относительно этой жизни и этой силы сама постановка вопроса о развитіи или прогрессѣ догматовъ является печестивой и нелѣпой: ибо во Св. Духѣ все есть, все дано и ничего не происходитъ, ни измѣняться не можетъ. И эта благодатная сила и божественная полнота не можетъ быть выражена, учтена, строго говоря, никакимъ ученіемъ, или доктриной, выраженной въ человѣческихъ понятіяхъ и словахъ. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть никакого исчерпывающаго *depositum fidei*, кромѣ какъ въ относительно-историческомъ смыслѣ, и истина церковная существуетъ совершенно независимо отъ того, въ какой мѣрѣ знаютъ и сознаютъ ее люди. И подобно тому какъ до вселенскихъ соборовъ и ранѣе догматической формулировки вѣроученія Церковь не была бѣднѣе чѣмъ послѣ этого, такимъ же образомъ Церковь въ себѣ, въ своемъ бытіи не измѣнялась и не обогащалась отъ того, что передъ людьми постепенно и послѣдовательно разворачивались тѣ или иные стороны догматической системы. Однако, обращаясь отъ самой Церкви въ Ея существѣ къ тѣмъ людямъ, которые входятъ въ Ея составъ и черезъ которыхъ разворачивается Ея исторія, мы видимъ, что въ этой области не можетъ не происходить вѣчнаго догматическаго творчества и новаго раскрытія неизмѣнно сущей истины. И подобно тому, какъ каждый человѣкъ, углубляясь въ себя, находитъ въ себѣ новыя грани и новую глубину, подобно этому и церковное сознаніе способно къ безконечному и творческому догматическому обогащенію. Это, конечно, не означаетъ необходимости сочинять новые догматы или стремиться ради этого къ созыву новыхъ вселенскихъ соборовъ, но нѣтъ никакихъ оснований догматически предполагать, чтобы возможное количество вселенскихъ соборовъ должно необходимо ограничиться числомъ семи, хотя исторически вполне возможно это. Можно полагать, что семь бывшихъ вселенскихъ соборовъ утвердили существенное основаніе Православія, но съ другой стороны нельзя не видѣть тѣхъ неписанныхъ и не закрѣпленныхъ формально, но фактически въ церковномъ сознаніи получившихъ значеніе догматическихъ положеній, какъ все, относящееся къ почитанію Богоматери; или же закрывать глаза на жгучую неустраняемую потребность догматически освѣтить и разработать такіе вопросы, какъ объ Именіи Божіемъ, о Св.

Софіи и др. Вопросы эти возникаютъ въ церковномъ сознаніи не случайно и не по человѣческой прихоти: то, что въ теченіе вѣковъ казалось людямъ безразличнымъ, внезапно становится въ центрѣ сознанія и вызываютъ бурю противорѣчій и споровъ. И вотъ, въ пору созрѣванія подобныхъ вопросовъ, работа надъ ними становится обязанностью, связанною съ драгоценнымъ даромъ свободы и безмѣрнаго дерзанія, но и со страшною отвѣтственностью за употребленіе этого дара. То, что изъ вопросовъ этихъ каждый находитъ свое время, для пробужденія въ сознаніи, свой историческій моментъ въ церковной исторіи, не должно насъ смущать. Въ куполѣ православія, подобно небесному своду, вѣнчающему землю и являющемуся подлиннымъ небомъ на землѣ — такъ же какъ и въ его изображеніяхъ въ нашихъ храмахъ — много звѣздъ, которыя свѣтятъ одновременно путнику въ морѣ житейскомъ, но и выступаютъ послѣдовательно, одна за другой приковывая къ себѣ его очарованные глаза. А въ этомъ небѣ широта, глубина и свобода, которыхъ нужно быть достойнымъ, пріемля ихъ не какъ рабское послушаніе, а какъ вышій даръ, достойный сыновъ Божіихъ.

Проблема свободы и авторитета въ Церкви не можетъ быть разрѣшена понятіями и построениями человѣческой логики. И мы не должны бояться повторить вслѣдъ за величайшимъ русскимъ историкомъ Церкви Болотовымъ, что въ этихъ вопросахъ о признаніи и авторитетѣ вселенскихъ соборовъ формально, хотя и не по существу, мы движемся въ порочномъ кругу. Однако, именно порочный кругъ является единственно жизненнымъ, правильнымъ и достовѣрнымъ отвѣтомъ на вопросъ о недомыслимой и непонятной человѣческому разуму внутренней жизни Церкви въ человѣческомъ духѣ. И поэтому мы не должны бояться и не должны бѣжать этихъ неизбежныхъ порочныхъ круговъ, не разрывать ихъ, подобно католическому раціонализму, въ стремленіи отъ нихъ избавиться, но искать ту внутреннюю точку, ставъ на которую мы бы могли обозрѣть весь кругъ и понять какъ его неизбежную раціональную порочность, такъ и жизненную его духовную истину. Въ данномъ случаѣ такой точкой является подлинное внутреннее очероковленіе человѣческаго духа, т. е. такое его состояніе, когда онъ перестаетъ быть самимъ собой и воедино становится съ Церковью.

ПРОТОІЕРЕЙ СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

---

# ИЗЪ КНИГИ «ПЛЕТЕШОКЪ».

## МОСКОВСКАЯ ПЧЕЛА

### I

#### ДѢЛА ЧЕЛОВѢЧЕСКІЯ

«Приди, покажу тебѣ дѣла человѣческія!»

Я поднялся изъ своего затвора и силою духа былъ отведенъ въ лѣсъ — въ лѣсу я увидѣлъ человѣка, рубящаго дрова:

рубилъ человѣкъ дрова и, иарубивъ, захватилъ большую охапку, чтобы нести. И не могъ. Бросилъ охапку и снова принялся рубить. И иарубивъ, опять захватилъ охапку и опять не подъ силу. И такъ нѣсколько разъ и каждый разъ бросалъ дрова и начиналъ снова рубить.

«Вотъ человѣкъ, поднявшій большой грѣхъ, но по малодушію не можетъ перенести его, а вмѣсто покаянія — прилагаетъ беззаконіе къ беззаконію, грѣхъ на грѣхъ» И очутился я во дворѣ дома — во дворѣ я увидѣлъ человѣка у колодца, черпающаго воду:

у колодца стоялъ человѣкъ, черпалъ воду въ утлый сосудъ — и вода проливалась въ колодець.

«Хочетъ человѣкъ доброе дѣло сдѣлать. Но душа его ничтожна и мелка. И вотъ и добрыя желанія, а иикого не утоляютъ, а льются сквозь душу, какъ вода».

И отведенъ я былъ въ третье мѣсто — къ вратамъ церкви — у церковныхъ воротъ я увидѣлъ двухъ всадниковъ на коняхъ:

держали они бревно поперекъ, хотѣли въезти въ ворота и не могли.

«Вотъ иго правды, но въ рукахъ гордыхъ «партійцевъ». Ни одинъ не хочетъ смириться и переложить бревно — не хочетъ сознаться въ своей ошибкѣ. И оба остаются за вратами».

И я возвратился въ свой затворъ — и было мнѣ на раздуму.

## РАЗУМНОЕ ДРЕВО

Сотворивъ изъ Адама жену Адама — Еву, Богъ ввелъ ихъ въ рай и положилъ завѣтъ:

«Все, что вы видите здѣсь, для васъ уготовано, всякое дерево на ваше наслажденіе, отъ всѣхъ насыщайтесь, и лишь одно Разумное дерево на погибель вамъ. Бѣгайте его и не касайтесь: прикосновеніе къ нему принесетъ вамъ тлю и горечь. Сохранитесь — и избѣгнете смертнаго жала и наслѣдите пространства жизни вѣчной! Вкусите — паденіемъ великимъ падете: горекъ его плодъ и смерть прозябаетъ въ немъ».

Сказавъ Господь и, благословивъ человѣка на райскую жизнь, почилъ.

И вошелъ страхъ въ сердце первозданныхъ.

\* \* \*

Разумное дерево — мать деревьямъ стояло посреди рая широколистное, красивѣе всѣхъ деревь.

И отъ корней его истекать источникъ, насыщая весь рай — великій Океанъ-рѣка, раздѣляясь на четыре рѣки: Фисонъ, Геонъ, Тигръ и Ефратъ.

И звѣри и птицы и гады — весь рай, всѣ собирались подъ Разумное дерево наслаждаться его красотой.

«Бѣгите, не касайтесь! бѣгите, не вкушайте!»

И въ сердцѣ росъ первородный страхъ:

каждую минуту зорко слѣди за собой, чтобы невольно, нечаянно какъ не коснуться запретнаго — матери райскихъ деревь;

каждую минуту насторожѣ будь: ступишь неловко — пропасть!

Въ сердцѣ выростать страхъ —

страхъ грѣха,

страхъ потерять душу,

страхъ передъ самими собой

И уйти некуда — отъ себя не уйдешь!

Устрашились первозданные — и райскій садъ имъ враждебенъ сталъ.

И тогда Сатана, обернувшись змѣемъ, обольстилъ Еву, а Ева — соблазнила Адама.

И раздвинувъ листья, изъ плодовъ Разумнаго дерева вышла бѣлая окликанная смерть и, щерясь, повела дружковъ за ушко-да-на-солнышко — изъ вольнаго рая на утлую землю.

## ВЛАСТЕЛИНЪ,

Былъ властелинъ великъ.

Имѣлъ онъ власть надъ всѣми царствами — всѣ властители и цари были подчинены ему — вся земля.

И возгордился властелинъ и, чтя себя равнымъ Богу, имя свое поставилъ выше самой судьбы.

\* \* \*

На Коляду — въ вечеръ Рождества — созвалъ властелинъ къ себѣ иа пирь убогихъ и нищихъ со всѣхъ окрестныхъ странъ.

И взявъ съ собой большія сокровища — серебро и золото — сѣлъ на престолъ передъ убогими и нищими.

— Просите у меня, что хотите: я дамъ вамъ!

Они же, какъ одинъ, отвѣтили:

— Дай намъ безсмертіе!

\* \* \*

И повелѣлъ властелинъ, зная страсти человѣческой души — корысть, зависть, спасолюбіе — повелѣлъ рабамъ-челядинцамъ и юношамъ и дѣвамъ и всѣмъ женамъ своимъ и гудцамъ и свирцамъ и скоморохамъ выйти на пиршество, стать кругъ престола со слонами, конями, верблюдами и крокодилами.

И пирь загорѣлся огнями и кликами.

И рѣче всякаго клика и человѣчьяго и звѣринаго прозвучалъ кличъ самого властелина къ убогимъ и нищимъ:

— Все это — ваше! Даю вамъ!

— Дай намъ безсмертіе! — былъ отвѣтъ.

\* \* \*

И тогда по повелѣнію властелина воздвигнуть былъ великій жертвенникъ: неслѣтныя дары отъ моря, горъ и лѣсовъ возжены были въ честь пирующихъ.

И юноши и дѣвы, какъ боговъ, славили убогихъ и нищихъ и, хваля, кланялись убогимъ и нищимъ, какъ царямъ — земнымъ богамъ.

Но ядъ человѣческаго призрачнаго счастья — слава и почеть — не отравили душу убогихъ и нищихъ.

— Дай намъ безсмертіе! — и въ третій разъ сказали они, какъ одинъ.

— Да я же самъ смертенъ! — воскликнулъ властелинъ и сталъ, какъ столпъ.

И тихость нечѣма, какъ тѣма внезапная, покрыла клики и пѣсни и гваръ и плескъ.

— — — такъ зачѣмъ же ты грабишь и воюешь, порабощаешь народы, смертью казнишь, гоняешься за славой и клеветашь, собираешь богатство, обманываешь и обольщаешь — сколько бѣдъ пошло въ міръ, сколько слезъ! — и насилію твоему нѣтъ конца! И куда хочешь понести нагребленное или гдѣ хочешь скрыть свои богатства? Не одинъ ли пойдешь въ землю?

— Если оставлю поступать такъ, — гордо отвѣтилъ властелинъ, — то и все остановится творимое на землѣ: замреть всякая жизнь!

Они же сказали ему:

— Добру не повелѣно остановиться, ибо добро отъ свѣта повелѣно. А злое — отъ тѣмы есть. Зло и ложь достоинъ огнемъ сжечь или самъ горѣть будешь.

И убогіе и нищіе покинули пиръ.

## ДРЕВНЯЯ ЗЛОБА

Старецъ, великій въ добродѣтеляхъ и прозорливый, побѣждая демонскія искушенія и ни во что ужъ ставя ихъ коварства, достигъ совершеннаго безстрастія, — обожился духомъ и чувственно видѣлъ и ангеловъ и бѣсовъ и всѣ ихъ дѣйства надъ человѣкомъ.

Видѣлъ старецъ ангеловъ, видѣлъ и бѣсовъ.

И не только шалочно зналъ старецъ всѣхъ бѣсовъ, но и каждого по-именно. И, крѣпкій въ терпѣніи, безъ страха досаждалъ имъ и смѣялся надъ ними, а то и горько пошутить, поминая имъ небесное низверженіе и будущую въ огнѣ муку.

— Доиграетесь, — скажетъ, — несчастные, подпалаятъ вамъ ужотко хвостъ!

И бѣсы, хваля другъ другу старца, почитали старца. И ужъ приходили къ нему не искушенія ради, а изъ удивленія. И кланялись ему:

явится въ часъ ночного правила одноногій какой — есть объ одной ногѣ бѣсы такіе, а рыщутъ такъ быстро, какъ мотоциклетка! — прикроется ногой съ головкой и стоитъ въ уголку смирно, пока не попадется на глаза старцу, а попался — поклонится и пойдетъ.

Вотъ былъ какой великій старецъ!

На сходбищѣ бѣсовскомъ зашелъ какъ-то разговоръ у бѣсовъ о небесныхъ тайнахъ.

И одинъ бѣсъ спросилъ другого бѣса:

— А что, товарищъ, если кто изъ насъ покается: приметъ Богъ его покаяніе или не приметъ?

— А кто жъ его знаетъ! — отвѣтилъ бѣсъ, — это никому неизвѣстно.

Зереферъ же, слыша рѣчь бѣсовъ, вступилъ въ разговоръ.

— А знаете, товарищи, — сказалъ Зереферъ, — я пойду къ старцу и искушу его объ этомъ.

А былъ Зереферъ самъ великъ отъ бѣсовъ и былъ увѣренъ въ себѣ и не зналъ страха.

— Иди, — сказали бѣсы, — только трудное это дѣло: будь остороженъ, старецъ прозорливый, лукавство твое живо увидитъ и не захочетъ спрашивать объ этомъ Бога.

Зереферъ преобразился въ человѣка.

И солдатомъ въ щегольскомъ френчѣ вышелъ отъ бѣсовъ къ старцу.

\* \* \*

Въ тотъ день много было приходящихъ къ старцу — много пришлось старцу принять и бѣды и горя и глупости. И послѣ вечернихъ молитвъ, когда наединѣ въ своей кельѣ размышлялъ старецъ о дѣлахъ человѣческихъ —

въ келью постучали.

Старецъ окликнулъ —

и поднялся къ двери.

— — —

Солдатъ, переступивъ порогъ кельи, съ плачемъ упалъ къ ногамъ старца —

и плачь его былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

— Что такое? О чемъ ты такъ плачешь? — растроганный плачемъ, спросилъ старецъ.

— Не человѣкъ я! — отвѣчалъ солдатъ, — я самъ дьяволъ! — мои преступленія ужасны.

— Чего же ты хочешь? Я все сдѣлаю для тебя, братъ мой!

Плачь надрывалъ сердце, а смиреніе человѣка, въ покаяніи равнявшего себя съ самимъ дьяволомъ, открывало сердце.

— Лишь объ одномъ — одно хочу просить тебя, — сказалъ солдатъ, — ты помолись и пусть объявится тебѣ: приметъ ли Богъ покаяніе отъ дьявола? Если приметъ отъ дьявола, то и отъ меня приметъ: дѣла мои — дѣла дьявола.

— Хорошо, будетъ такъ, какъ просишь, — сказалъ старецъ, — по утру приходи и я тебѣ скажу, что повелитъ мнѣ Богъ.

\* \* \*

Старецъ сталъ на молитву и, воздѣвъ руки къ Богу, много молилъ, да откроется ему:

приметь ли Богъ покаяніе отъ дьявола?

— — —  
И вдругъ какъ молонья предсталъ ангель:

— Что ты все молишь о бѣсѣ? — сказалъ ангель, — или спятилъ? вѣдь, это жъ бѣсѣ, искушая, приходилъ къ тебѣ.

Старецъ закручинился:

зналъ онъ всѣхъ бѣсовъ и съ одного взгляда каждого видѣлъ, и вотъ скрылъ отъ него Богъ умыселъ бѣсовскій.

— — —  
— Не смущайся, — сказалъ ангель, — таково было смотрѣніе Божіе. И это на пользу всѣмъ согрѣшающимъ, чтобы не отчаивались грѣшники: ибо не отъ единого изъ приходящихъ къ Богу не отвращается Богъ. И когда явится къ тебѣ бѣсѣ, и станетъ спрашивать тебя, скажи ему, что и его приметъ Богъ, если исполнить онъ повелѣнное отъ Бога покаяніе!

И ангель внушилъ старцу о угодномъ Богу покаяніи.

— — —  
Поклонился ангелу старецъ и возславилъ Бога, что услышана его молитва.

И сказалъ ангель, отлетая:

— Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ! Навыкнувъ гордости, какъ возможетъ дьяволъ смириться въ покаяніи? Но чтобы не сказалъ онъ въ день судный: «хотѣлъ покаяться и меня не приняли!» — ты передай ему, пусть же исполнить покаяніе, и Богъ его приметъ!

\* \* \*

Безъ сна провелъ старецъ ночь въ тихой молитвѣ.

Молился старецъ за родъ человѣческой — за обѣдѣванную измученную землю и за бѣса, алчущаго покаянія.

Рано по утру, рано — еще до звона старецъ услышалъ знакомый плачь — и плачь этотъ былъ такъ горекъ и отчаяніе такъ смертельно, что и самое крѣпкое человѣческое сердце не могло бы не вздрогнуть отъ такихъ тяжкихъ слезъ.

Солдатъ стучалъ подъ окномъ и плакалъ.

Старецъ узналъ его голосъ и отворилъ дверь кельи.

— — —



— Я молилъ Бога, какъ обѣщаль тебѣ, — сказалъ старецъ, — и мнѣ открылъ Богъ, что и тебя приметъ, если ты исполнишь заповѣданное покаяніе.

— Что же долженъ я сдѣлать?

— Хочешь каяться, такъ вотъ что сдѣлай: стоя на одномъ мѣстѣ, ты долженъ три лѣта взывать къ Богу непрестанно во всѣ дни и ночи: «Боже, помилуй мя, древнюю злобу!» — и это скажи сто разъ; а другое сто — «Боже, помилуй мя, мерзости запустѣнія!» — и третье сто скажи — «Боже, помилуй мя, помраченную прелесть!». И когда ты это исполнишь, сопричтеть тебя Богъ съ ангелами, канъ прежде.

— Нѣтъ! этого — никогда! — сказалъ Зереферъ, великій отъ бѣсовъ, безстрашный, увѣренный и гордый и, дохнувъ, весь перемѣнился, — если бъ я хотѣлъ каяться такъ и спастись, я бъ это и безъ тебя давно сдѣлалъ. «Древняя злоба?» Кто это сказалъ? — Отъ начала и до нынѣ я славенъ, счастливъ и удаченъ, и всѣ, кто мнѣ повинуются, счастливы и удачны. И о чемъ люди просятъ, какъ не о счастіи и удачѣ. И какая жъ это «мерзость запустѣнія?» — этотъ міръ со звѣздами и бурей! и какая, гдѣ «помраченная прелесть?» вѣдь всякому хочется жить и не какъ-нибудь, и я даю эту жизнь. Я далъ человѣку радость, я далъ человѣку и смерть! Нѣтъ, я не могу танъ себя безчестить!

И, сказавъ, бѣсъ былъ невидимъ.

«Древняя злоба новой добродѣтелью стать не можетъ!» — уразумѣлъ старецъ слова ангела и съ горечью принялъ ихъ въ свое сердце.

## ВОШЬ

Былъ одинъ старецъ и шла о немъ молва, какъ о праведномъ человѣкѣ.

«Праведникомъ» всѣ старца и звали.

Ушелъ онъ отъ міра — отъ суетныхъ мірскихъ хотѣній въ пустыню и, творя дѣло души, въ уединеніи жестоко жилъ и молился въ пустынѣ — во всѣ дни и въ самый полуденный зной собиралъ онъ камни въ пустынѣ, страдами мучилъ и истлѣвалъ свое тѣло, и зарывался въ болото и лекъ себя на солнцѣ, и, обнажаясь, садился на муравьиную кочку, а въ морозы погружался въ прорубь по шейку, пилъ и ѣлъ въ мѣру — больше сухарики да ключевую воду, и до утра ночь выстаивалъ на чтеніи словесъ Божьихъ, да «не утолстѣютъ мысли».

И былъ Богу пбслухъ.

А дьяволъ не отступалъ отъ старца.

И все, чего бы ни сдѣлалъ праведникъ, все только было дьяволу въ смѣхъ:

разсядется ли въ муравейникъ, заляжетъ ли на припекъ на солнышко, и ужъ онъ, хвостунъ хвостатый свое чего-нибудь обязательно выкинетъ, какую-нибудь гадость подстроить — одинъ грѣхъ!

Кряхтѣлъ старецъ, облизывался и отплевывался — и горько ему было и просилъ онъ у Бога:

«просвѣтитъ умъ и смыслъ свѣтомъ разума — открыть ему сердечныя очи!»

И приснился старцу вѣщій сонъ:

— — — разверзлись райскія врата и вошелъ онъ въ праведный градъ и тамъ сопричтеиъ былъ къ святымъ угодникамъ; и когда въ веселіи наслаждались праведники райскимъ блаженствомъ, увидѣлъ онъ себя покрытымъ съ ногъ до головы ядреиной крѣпкой вошью — —

Возставъ отъ сна, уразумѣлъ старецъ перстъ Божій и сталъ усердно молить Бога:

«да пошлетъ ему Богъ въ этомъ мірѣ отъ вши претерпѣніе!»

И услышана была молитва старца.

— — —

И вотъ ни съ того, ни съ сего среди бѣла дня наслана была на него вошь — «мышамъ подобная» — великое стадо.

И возскорбѣлъ старецъ со скорбящими и восплакался съ плачущими и бездомными.

И тогда въ посрамленіи отступилъ отъ него дьяволъ.

## КОНЬ И ЛЕВЪ

Занозилъ себѣ левъ лапу, а старецъ Герасимъ вытащилъ у льва занозу. И благодарный левъ не только не захотѣлъ съѣсть старца, а съ безмолвіемъ, безъ всякаго своего рыку, сталъ служить старцу.

Въ мясопустные дни левъ служилъ старцу съ утра весь день:

и воду возилъ, и всѣ работы исполнялъ, какія надо, и къ вечеру водилъ коня на водопой и, напоивъ коня, приводилъ назадъ къ старцевой избышкѣ.

Такъ втроемъ и жили: старецъ, конь да левъ.

\* \* \*

Старецъ, видя такую къ себѣ милость Божью, благодарилъ Бога.

А левъ, помня о помощи старца, изъ всѣхъ силъ старался угодить старцу.

Но каково было коню? Что чувствовалъ конь, когда левъ водилъ его на водопой и обратно къ избышкѣ?

\* \* \*

Былъ этотъ конь — добрый конь: рыжій съ бѣлымъ пятномъ на лбу, Просвѣтъ-конь, звонко топалъ копытомъ, игралъ, а тутъ — тише воды, ниже травы:

со львомъ-то жизньъ какая! — ни тебѣ травы пощипать вольно, ни тебѣ побѣгать вольготно: левъ такъ въ оба и смотритъ, а на умѣ — чуть что, и съѣсть!

(Вѣдь и человѣкъ, если что стараться очень начнетъ, и то жди — всегда наоборотъ, а левъ — звѣрь!)

И ужъ вода не вкусна коню, и трава не сладка коню.

И никто не зналъ, какъ трудно коню!

\* \* \*

Старецъ зналъ, для чего ему левъ служить.

И левъ зналъ, для чего онъ, левъ, старцу служить.

А конь ничего не зналъ:

для коня старецъ — старецъ Герасимъ, а левъ — ле-евъ!

И про это тоже никто не зналъ —

ни старецъ, ни левъ.

И возненавидѣлъ конь льва, а пуще старца.

И одного ужъ ждалъ конь и объ одномъ — по своему, по лошадиному — творилъ Богу молитву и утреню и вечерню:

«чтобы освободилъ его Богъ ото льва, прибралъ старца!»

## ДАРЪ РЫСИ

Въ лѣсу въ келейкѣ жилъ старецъ. Уединился онъ въ лѣсную келью, чтобы, очистивъ помыслы свои отъ суеты и сердце отъ вождельнй, дѣлать Божье дѣло.

Въ міру страсти ослѣпляютъ человѣка! И какъ часто, думая, что дѣлаешь для міра, на самомъ же дѣлѣ угождаешь своей страсти, и оттого не только какая людямъ помѣга, а и еще большая смута бываетъ въ мірѣ, а въ смутѣ — и у перваго твоего друга за рукавъ ножъ спрятанъ!

Жилъ старецъ въ лѣсу, трудясь надъ собой, и достигъ большой чистоты и душевности, и ужъ отъ совѣтовъ его и дѣлъ бывало облегченіе людямъ въ ихъ мудреной жизни и, скажу, въ нашъ горькій вѣкъ.

Старецъ рѣдко выходилъ къ людямъ, чаще къ нему въ лѣсъ приходили. И тутъ, въ лѣсу, перебивали у него всякіе — и смущенные, и покаранные совѣстью, и боль-

ные тѣлесно, заболѣвшіе оттого ли, что для ихъ душевнаго совершенства надо было испытать имъ большую боль, или оттого, что потрясенная душа ихъ разстраивала и тѣлесную ихъ жизнь. Старецъ по глазамъ и слову, обращенному къ нему, угадывалъ силою своего духа недуги приходящихъ и отпуская отъ себя съ миромъ.

Разъ сидитъ старецъ въ своей келейкѣ, бесѣдуя съ Богомъ устами своего яснаго сердца, и слышитъ: кто-то стучить.

Окликиуль — —

не отвѣчаютъ!

«Или ему это почудилось?»

И ужъ задумался старецъ о горести и обольщеніи чувствъ и всей невѣрности міра.

И опять — —

Нѣтъ, ясно: кто-то стучалъ подъ дверью.

— Да кто же тамъ?

И пошелъ, отворилъ старецъ дверь — — а тамъ — рысь съ ней дѣтенышъ ея: рысь дѣтеныша подталкивала передъ собой, а сама лапкой показывала на него:

«Слѣпенькій, молъ, рисенокъ у меня, исцѣли!»

— — —

Къ старцу приходили люди всякіе — и душой изболѣвшіе и отъ изболѣвшей души тѣломъ разстроенные, а бывали и ниже звѣря, ниже гада, ниже червя ползучаго, звѣри же еще ии разу не приходили къ нему. Но и появленіе звѣря — этой рыси съ дѣтенышемъ не смутило старца — и развѣ еще не прозрѣли челоувѣколюбцы, какъ часто челоувѣкъ-то, «гордость и вѣнецъ земной твари», зарождается на свѣтъ Божій по духу куда тамъ ниже звѣря, гада, червя ползучаго!

Сотворивъ молитву, старецъ плюнулъ въ слѣпые глаза рисенку — н, къ великому счастью матери, рисенокъ вдругъ сталъ озираться.

— — —

Путь до лѣсной келейки былъ не близкій, рисенокъ проголодался и мать первымъ дѣломъ прилегла тутъ же у порога и накормила дѣтеныша. А накормивъ, поднялась и, покивавъ старцу —

«спасибо, молъ, спасибо, тебѣ!»

побѣжала домой, помахивая хвостомъ отъ счастья, и съ ней рисенокъ ея, не слѣпый, а быстрый!

«Какая понятливая!» — подумалъ старецъ.

И благословивъ отходящій день — чудесный, сталъ на вечернюю молитву.

Мы считаемъ дни, и дни наши проходятъ въ заботахъ, мы боимся «случайности» и горчайшей изъ всѣхъ случайностей — смерти, мы живо забываемъ добро, какое оказываютъ намъ люди, и болѣзненно помнимъ все дурное и злое, мы обольщаемся счастьемъ, которое, думаемъ мы, достижимо въ этомъ вѣкѣ побѣдой надъ внѣшнимъ, и обольщаемъ другихъ, суля миръ и покой въ безпокойномъ и враждующемъ строѣ самой жизни нашей, мы лжемъ себѣ, чтобы забыться, и лжемъ другимъ, чтобы отвлечь ихъ отъ страшной и невыносимой правды жизни — — вѣдь жизнь наша и всей твари, отъ былинки до невидимыхъ духовъ, волнующихъ насъ и тѣснимыхъ (эксплуатируемыхъ) нами, ни больше, ни меньше, какъ постоянное насилие, явное или скрытое, каждаго надъ каждымъ — слѣпцы, вопіющіе противъ войны и убійства, какъ будто бы въ мірѣ, въ самой «мирной» жизни не то же убійство и война постоянно! — и у кого есть глаза и уши и чувства, тотъ это ясно видитъ и слышитъ и чувствуетъ.

Старецъ увидѣлъ и услышалъ и почувствовалъ страшную правду жизни и, отрекшись отъ этой жизни, не велѣ счетъ днямъ и ничего не боялся, старецъ жилъ въ волѣ Божьей, не обольщаясь ни счастьемъ, ни покоемъ въ юдоли труда и неизбѣжныхъ, ничѣмъ не отвратимыхъ налестей, старецъ не помнилъ ни добра, ни зла на людяхъ, и забылъ о рыси и о ея слѣпомъ рысенкѣ, прозрѣвшемъ по его молитвѣ.

И опять сидитъ старецъ въ своей кельѣ, бесѣдуя съ Богомъ, и слышитъ: стучать.

Окликнуть — —

но никто не отвѣтилъ.

И на этотъ разъ пошелъ старецъ, отворилъ дверь — и увидѣлъ рысь — одну, ужъ безъ рысенка:

приподнявшись на заднія лапы, положила рысь къ ногамъ старца овечью шкуру.

«Вотъ тебѣ за рысенка!»

Старецъ изумился — онъ никакъ такого не ожидалъ отъ рыси! И съ благодарностью смотрѣлъ на небо, для котораго созданъ человѣкъ и всякая тварь на землѣ.

Но, опустивъ глаза, былъ изумленъ не меньше:

онъ увидѣлъ тутъ же возлѣ овечьей шкуры ободранную овцу —

«Господи, за что мнѣ такая мука?» говорили ея закачѣнные глаза и весь ужасный ободраинный видъ;

а рядомъ съ овцой стояла старуха Ефремовна и трясущейся головой жаловалась безсловесно —

«Господи, куда я пойду теперь, послѣднюю у меня овечку отняли!»

Старецъ замахалъ на рысь:

— Не надо мнѣ твоей шкуры: ты погубила овцу и послѣднее отняла у старухи, не возьму!

Рысь не видѣла ни овцы, ни старухи и только почувяла, что сдѣлала чего-то не такъ —

и палкой показывала старцу:

«Не знала, молъ, и не собиралась, я только хотѣла отблагодарить за дѣтеныша!»

И стояла такъ — и глаза ея рысьи неплаканные наливались слезами:

«Не знала я!»

И старцу жаль стало звѣря.

— Ну, ладно! Да впередъ, смотри, не дѣлай такъ!

И опять счастливая — «не сердится старецъ!» — подала ему рысь лапку на прощанье —

Подержалъ ее старецъ за колючую лапку —

— Ну, не сержусь, не сержусь!

И побѣжала рысь, помахивая хвостомъ отъ счастья.

«Какая неразумная!» — подумалъ старецъ.

И, благословивъ отходящій день — чудесный, сталъ на вечернюю молитву.

\* \* \*

Много приносили старцу всякихъ даровъ въ благодарность за его помощь: дѣти приносили игрушки, матери и отцы — рукодѣлье и хлѣбъ.

И все онъ отдавалъ тѣмъ, у кого была нужда, но овечью шкуру онъ никому не отдавалъ: шкура такъ и осталась лежать въ его кельѣ — даръ рыси.

То, что могутъ уразумѣть люди, рыси не дано, и, принося благодарность, она дѣйствовала своимъ звѣринымъ разумомъ — человѣку же дано знать глубины, но свершеніе глубинъ и человѣку не дано, а только исканіе и скорбь.

И рысьи слезы были, какъ эта скорбь человѣческая, а скорбь человѣческая есть свѣтъ жизни.

## СВЯТАЯ ТЫКВА

Былъ въ Іерусалимѣ человѣкъ вѣренъ и праведенъ, именемъ Іаковъ. У креста предстоялъ Іаковъ на Голговъ передъ распятымъ Христомъ. И когда воинъ пронзилъ копіемъ ребра Христовы — и истекла кровь и вода, видѣлъ Іаковъ, какъ течетъ кровь. И имѣя въ рукъ только тыкву, — какъ круглая чаша, — взялъ въ нее кровь Христову.

И до смерти своей со страхомъ и твердостью сохранялъ Іаковъ эту тыкву-чашу съ кровью Христовой.

\* \* \*

По смерти Іакова два старца пустытника приняли святую тыкву.

По пути въ пустыню явился имъ ангелъ: «Миръ вамъ, божьи старцы, — сказалъ ангелъ, — благовѣствую вамъ радость: храните сокровище — кровь Христову, и не возбраняйте дара сего и милости всѣмъ приходящимъ съ вѣрою!»

И со всѣхъ концовъ земли приходили къ старцамъ въ пустыню — и, какъ бы ни были одержимы страстью, всякій, съ вѣрою приходя, исцѣлялся.

Когда же наступилъ часъ помереть старцамъ, пришелъ въ пустыню смиренный монахъ Варипсава, и передали старцы Варипсавъ святую тыкву.

\* \* \*

И пошелъ Варипсава изъ пустыни и, ходя ихъ города въ городъ, изъ страны въ страну, по всей землѣ много чудесъ творилъ и исцѣленій отъ всякой страсти.

А разбойники, видя великія чудеса, смекнули себѣ:

— Убьемъ, — говорятъ, — монана, возьмемъ эту кровь Христову, и будетъ у насъ большое богатство!

И однажды въ ночь, канъ шелъ Варипсава — иесъ страждущему міру безсмертный источникъ: кровь Христову — разбойники напали на него, убили и унесли сокровище.

Съ того часа пропала святая тыква съ животворящей Христовой кровью.

## LE SAINT GRAAL.

Въ мірѣ ходитъ грѣхъ — и страждетъ міръ:

родятся на бѣды,  
живутъ безнадежно,  
погибаютъ въ отчаяніи.

Въ мірѣ вопіетъ грѣхъ, на небо вопіетъ грѣхъ —  
безотвѣтно!

Вопіють чувства, вопіють дѣла, вопіють мысли, вопіетъ сердце —  
неутоленно!

Боль и болѣзни, вражда и злоба, невѣдѣніе и невидѣніе, тупая неустанная забота о дняхъ гасятъ послѣдній свѣтъ жизни. Погасающій свѣтъ моей жизни вопіетъ на небо —

безпросвѣтно!

«Вѣруй — и обрящешь:

«Вѣруй, ступай — дѣлай; ступай — трудись, стучи, ищи — и найдешь; бодрствуй, молись, толкай — и откроется!

«И ты увидишь — воскрыленная подымется на небеса святая чаша съ Христовой кровью и свершится: судъ утолитъ твое неутоленное замученное сердце!

## II

### РУССКІЯ ПОВѢСТИ

*«И я не различалъ, когда день или когда ночь, но святомъ неприкосновеннымъ объятъ былъ».*

#### ЗАВѢТЬ

Отъ святой великой соборіи церкви — Святыя-Софіи-Неизреченія-Премудрости-Божія — шелъ Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынь.

У великаго моста черезъ Волховъ народъ запрудилъ дорогу — тащили осужденнаго, чтобы бросить его въ Волховъ.

Увидѣвъ осужденнаго, велѣлъ Варлаамъ слугамъ своимъ стать на томъ мѣстѣ, гдѣ бросать будутъ, а самъ сталъ посреди моста и началъ благословлять народъ.

И благословляя, просилъ за осужденнаго:

«выдать его для работы въ домъ Святого Спаса!»

И какъ одинъ, голосомъ воскликнулъ народъ:

— Преподобнаго ради Варлаама, отпустите осужденнаго и дайте его Варлааму.

И пусть помилованъ будетъ въ своей винѣ!

И осужденнаго выдали Варлааму.

И взялъ его Варлаамъ съ собой и оставилъ у себя жить въ монастырѣ.

И работая въ монастырѣ, человѣкъ этотъ — преступникъ осужденный — оказался работящимъ и совѣстливымъ, и никакого зла отъ него не видѣли!

Это было у всѣхъ на глазахъ и каждый благословилъ дѣло преподобнаго Варлаама.

\* \* \*

Случилось и въ другой разъ, опять, когда шелъ Варлаамъ по великому мосту — вели осужденнаго, чтобы бросить его съ моста въ Волховъ.



Родственники и друзья и много народа съ нимъ, увидя Варлаама, пали передъ нимъ на колѣни, прося: пусть благословить онъ народъ и отпросить себѣ осужденнаго.

— Избавь отъ смерти!

Но Варлаамъ, какъ и не видѣлъ никого, какъ и никакихъ просьбъ не слышалъ, — послѣшно прошелъ онъ черезъ мостъ и всѣ его слуги съ нимъ.

— Грѣхъ ради нашихъ не послушалъ преподобный нашей просьбы! — сокрушались родственники и друзья осужденнаго и сечуствовавший народъ.

А другіе, припоминая бывшее съ тѣмъ осужденнымъ, говорили:

— Вотъ и никто его не просилъ тогда, а самъ оставился и началъ благословлять народъ и отпросилъ осужденнаго у супостатовъ его и народа.

И печальлись друзья осужденнаго:

— Много мы просили его, но онъ отвергъ наше моленіе, и за что, не знаемъ!

Подошелъ священникъ, «поновилъ» осужденнаго и, давъ ему причастіе, благословилъ на горькую смерть —

и тогда сбросилъ осужденнаго въ Волховъ.

У всѣхъ это осталось въ памяти — и много было скорби въ народѣ.

\* \* \*

Отъ святой великой себорной церкви — Святыя Софіи-Неизреченныя Премудрости Божія шелъ Варлаамъ къ себѣ въ монастырь на Хутынъ.

И у великаго моста народъ, увидя его, приступилъ къ нему.

— Отчего такъ: перваго того осужденнаго — за него никто тебя не просилъ! — и ты избавилъ его отъ смерти и позаботился о немъ, и вотъ онъ живетъ! А другого ты отвергъ и не внялъ просьбѣмъ ни родственниковъ его, ни народа, заступающаго передъ тобой, и вотъ онъ погибъ?

И сказалъ Варлаамъ:

— Знаю, вы внѣшними очами видите только внѣшнее и судите такъ, сердечныя же ваши очи не отверзты! И вотъ тотъ первый осужденникъ, котораго испросилъ я у народа, былъ во многихъ грѣхахъ человекъ и осужденъ по правдѣ за преступныя дѣла, но когда судьи осудили его, пришло въ его сердце раскаяніе, а помогающихъ у него никого не было, и оставалось ему — погибнуть. А тотъ другой осужденный — неповинный, напрасно осужденъ былъ, и я видѣлъ, мученической смертью умираетъ и ужъ вѣнецъ на головѣ его видѣлъ, онъ имѣлъ себѣ высшаго помощника и избавителя, и участь его была выше нашей! Но вы не соблазнитесь отъ моихъ словъ и одно помните: горе тому, кто осудилъ неповиннаго, а еще горше тому, кто не сталъ на защиту неповиннаго!

И это памятнымъ осталось на Руси русскому народу.

## ЦАРЕВИЧЪ АЛЕЙ

Былъ великій ханъ царь Огодай.

Правиль Огодай своимъ царствомъ разумно, и былъ порядокъ въ его царствѣ. И быть бы ему довольну, да случилось большое горе:

царица Турапина лежала въ проказѣ.

Печально проходили годы. Не собиравъ Огодай пиры, какъ ракъше, не затѣвалъ игрнщъ, ие тѣшился потѣхой.

Кротокъ выросъ Алей царевичъ. Женился Алей — и опять горе:

царевна Купава слѣлалась бѣсноватой.

\* \* \*

Разумно правилъ Огодай своимъ царствомъ, разумные давалъ законы, и любилъ Огодай о божественномъ послушать —

очень хотѣлось ему Христа увидѣть!

Разъ прилегъ Огодай отдохнуть послѣ обѣда, лежить себѣ раздумываетъ — и видить, откуда ии возмись, птичка! летаетъ посреди палаты, и такая необыкновенная! Смотрить Огодай на птичку и диву дается.

А птичка взлетѣла подъ потолокъ, да какъ ударить крыломъ — посыпалась съ потолка известка, да пылью Огодаю прямо въ глаза — —

и ослѣпъ Огодай.

Ослѣпъ великій ханъ царь Огодай!

И сумракъ покрылъ царскія палаты. И никому ие стало доступа во дворецъ — крѣпко затворился Огодай.

И еще печальнѣй потянулись дни.

\* \* \*

А слухъ ужъ пошелъ: стали въ народѣ поговаривать —

«слѣлотой пораженъ царь!»

И стало въ народѣ неспокойно.

Призвалъ Огодай царевича Алея:

— Иди, — сказалъ сыну, — въ дальнія земли, да не бери съ собой никого: еще стануть обо мнѣ рассказывать, о моей слѣлотѣ! Одинъ иди, собири дакъ: иа это мы и проживемъ! Какъ узнають люди, что ослѣпъ я, придетъ другой царь и захватитъ наше царство. А что соберешь, то н будетъ иамъ иапоследокъ.

\* \* \*

Пошелъ царевичъ Алей въ дальнія земли — и никого съ собой не взялъ, какъ отецъ наказывалъ ему.

А былъ Алей очень жалостливъ —  
жалко ему было слѣплого отца,  
жалко прокаженную мать,  
жалко бѣсноватую жену.

И много тужилъ онъ.

Въ дальней землѣ нанялъ Алей себѣ слугъ и собиралъ дань съ «великой крамолы» —

и мало давали ему.

Слѣшилъ Алей — и ничего не выходило путно.

А наемные слуги, крамолы возмутьивъ народъ, оставили его.

\* \* \*

Жалостью замучилось сердце:

жалко ему было народа, что возмутьилъ онъ крамолы — жалко наемныхъ слугъ, до его прихода мирныхъ людей, обольстившихся легкой наживой и ожесточенныхъ наемнымъ дѣломъ —

жалко ему было отца, мать и жену: придетъ другой царь, возьметъ ихъ царство —

«И куда пойдутъ они: слѣпой, прокаженная и бѣсноватая?»

«Кому такихъ надо?»

«Кто ихъ пріютитъ?»

«И самъ онъ, чѣмъ имъ поможетъ?»

«И хоть бы дань собралъ — это и было бы имъ про черный день, а то ничего! И то малое, что дали ему, онъ отдалъ, какъ плату, наемнымъ слугамъ, а они же, получивъ деньги, бросили его!»

За городомъ при дорогѣ сидѣлъ царевичъ Алей одинъ съ пустыми руками — —

— и лучше бы ему самому ослѣпить, какъ отецъ ослѣплъ!

— быть прокаженнымъ, какъ лежитъ мать прокаженная!

— стать бѣсноватымъ, какъ жена бѣсноватая!

— и лучше бы ему самому быть тѣмъ народомъ, обиженнымъ имъ черезъ наемныхъ слугъ, тѣмъ ожесточившимся народомъ, излившимъ ожесточеніе свое и обиду въ непокорствѣ!

— и лучше бы помѣняться ему мѣстомъ со слугами, которыхъ проклинали народъ, и, которые, исполняя волю его, за все его же одного и винятъ!

\* \* \*

И когда танъ сидѣлъ царевичъ Алей при дорогѣ, покинутый, со своей отчаянной жалостью и ужъ чернѣло въ его глазахъ —

и сумранъ, кутавшій его, былъ ночнѣ сумрана, упавшаго на отцовскій домъ;  
непрогляднѣ сумрака, простершагося надъ обиженнымъ, ожесточеннымъ народомъ,  
удушливѣй сумрана, обнявшаго наемныхъ слугъ, промотавшихъ и плату и награбленное.

И когда почувствовалъ Алей, что одинъ онъ на землѣ — кругомъ одинъ! — какой-то подошелъ къ нему:

— Возьми меня, — сказалъ онъ, — я тебя не оставлю.

— А откуда ты?

Странникъ показавъ на гору —

тамъ по горѣ елочкн стояли крестами въ небо.

— Тамъ. — —

— А какъ тебя звать?

Странникъ смотрѣлъ на Алея, ничего не отвѣчая.

— Кто ты?

Странникъ только смотрѣлъ на Алея.

— — —

И Алей протянулъ руки къ нему —

— Ты меня не оставишь?

— Въ чемъ твое горе? — спросилъ странникъ.

— Я рабъ великаго хана царя Огодая. Посланъ царемъ собрать дань. И вотъ мнѣ ничего не даютъ. А велѣно мнѣ собрать дань поскорѣе.

— Я тебѣ соберу. Оставайся тутъ, я пойду въ городъ.

И странникъ пошелъ одинъ въ городъ.

А царевичъ Алей остался. И видѣлъ Алей —

свѣтъ голубой дорожкой таялъ по его слѣду.

\*  
\*  
\*

А скоро изъ города показался народъ:

шли по дорогѣ къ царевнчу, несли дань.

И откуда что взялось — такъ много было и золота и серебра! — о таномъ сокровищѣ царевнчѣ и не думалъ!

«И все это для него!»

«И всю эту дань онъ передастъ отцу!»

«И эта дань куда больше той, какую ждетъ Огодай себѣ про черный день!»

За богатыми пошла бѣдность.

И когда послѣдняя старушонка-нищенка Клешевна, истово перекрестясь,

положила свою последнюю копейку, поклонилась татарскому царевичу и поплелась назадъ въ городъ въ свой арбатскій уголь къ Власію, царевичъ Алей сталъ передъ другомъ.

— Что я могу сдѣлать для тебя!

— То, что я тебѣ.

— Ну, будемъ навѣки братья!

И царевичъ подаль страничку свой поясъ.

И страникъ, взявъ поясъ царевича, связалъ его со своимъ поясомъ, и опоясалъ себя и царевича.

— Это братство, — сказалъ страникъ, — болѣе кровнаго братства рожденныхъ братьевъ. И какъ счастливъ тотъ, кто избралъ себѣ брата и былъ ему вѣренъ!

— — —

— Много серебра и золота съ нами, — сказалъ царевичъ, — пойдемъ въ нашу землю.

И они пошли, два названныхъ брата.

И подошли къ ханскому городу, два названныхъ брата.

У берега рѣки остановились —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Войдемъ въ воду: омоемся вмѣстѣ.

— и дивились ангелы на небесахъ, что сказалъ Господь человеку: «братъ!» —

Страникъ вошелъ въ рѣку и съ нимъ царевичъ Алей.

Страникъ взялъ рыбу —

— О, братъ мой, Алей!

— Я.

— Ты знаешь силу этой рыбы?

— Нѣтъ.

И сказалъ страникъ:

— Глаза этой рыбы — отъ слѣпоты; стамехъ — отъ проказы; желчь — отъ темныхъ духовъ.

— — —

И почуялъ царевичъ сердцемъ:

отецъ ослѣпъ — и вотъ прозрѣетъ!

мать въ проказѣ — и вотъ очистится!

жена бѣсиоватая — и вотъ освободится!

И положилъ онъ все сокровище — всю дань — и серебро и золото до последней копейки старушонки-нищенки Клещевны къ ногамъ названнаго брата, взялъ рыбу и поспѣшилъ домой —

въ домъ печали и боли и отчаянія.

\* \* \*

Желчью коснулся царевичъ сердца царевны Купавы — и жена узнала его.  
Перекрестилась Купава:

«Господи! какъ давио она не видѣла его, потемненная, и вотъ опять видѣть!»

— — — !

Стамехомъ царевичъ коснулся рукъ царицы Тураиины —  
и мать поднялась, какъ омытая.

— Ты мою душу обрадовала!

— — —

Глазами царевичъ коснулся глазъ царя Огодая —  
и отецъ прозрѣлъ.

— Откуда это?

— — —

И рассказалъ ему царевичъ всѣ свои неудачи и все отчаяніе свое и какъ въ послѣднюю покинутую минуту, когда сердце его разрывалось отъ жалости, подошелъ къ нему какой-то... пожалѣлъ его, собралъ для него дань и потомъ побратались они —

«всѣ сокровища онъ оставилъ брату, а братъ далъ ему эту рыбу!»

Великій ханъ царь Огодай поднялся:

— Пойдемъ, сынъ, вѣдь это былъ Христосъ!

\* \* \*

И они поспѣшно вышли изъ дворца, царь Огодай и царевичъ Алей. И пошли по дорогѣ къ рѣкѣ, гдѣ оставилъ царевичъ названнаго брата.

Но тамъ его не было.

На берегу лежало сокровище — серебро и золото — но его ужъ не было.

И, глядя на дорогу, Огодай вдругъ увидѣлъ:

по дорогѣ къ горѣ, гдѣ елочки крестами глядятъ, шелъ — — и свѣтъ голубой дорожкой таялъ по его слѣду.

Великій ханъ царь Огодай разтерзалъ свои царскія одежды и съ плачемъ припалъ къ землѣ —

## ЦАРЬ АГГЕЙ

Въ городѣ Оелуаиѣ царствовалъ царь, именемъ Аггей —  
единый подсолнечный прегордый царь!

Отъ моря и до моря, отъ рѣкъ и до конца земли было его царство, и много народа жили подъ его волей.

Стоялъ царь за обѣдней и слышитъ, дьяконъ читаетъ:

«Богатые обнищаютъ, а нищіе обогатятся.»

Въ первый разъ царь услышалъ и пораженъ былъ:

«богатые обнищаютъ, а нищіе обогатятся.»

— Ложь! — крикнулъ царь, — я царь — я обнищаю?

И въ гнѣвъ поднялся царь къ аналою и вырвалъ листъ изъ евангелія съ неправыми словами.

Большое было смятеніе въ церкви, но никто не посмѣлъ поднять голоса — царю какъ перечить?

Царь Аггей въ тотъ день особенно былъ въ духѣ — на душѣ ему было весело и онъ все повторялъ, смѣясь:

— Я, царь Аггей, — обнищаю!

И окружавшіе его прихвостни, подхалимя, поддакивали.

А тѣ кто знали неправду царскую, и хотѣли бы сказать, да какъ царю скажешь? — страшна немилость!

По обѣдѣ затѣяли охоту.

И было царю весело въ полѣ. Сердце его насыщалось гордостью.

— Я, царь Аггей, — смѣялся царь, — обнищаю!

Необыкновенной красоты бѣжалъ олень полемъ. — И всѣ помчались за нимъ. — А олень, какъ на крыльяхъ, — никакъ не догонишь.

— Стойте! — крикнулъ царь, — я одинъ его поймаю!

И поскакалъ царь одинъ за оленемъ.

Вотъ-вотъ догонитъ — На пути рѣчка — олень въ воду. Царь съ коня, привязалъ коня, скинулъ съ себя одежду и самъ въ воду, да вплавь — за оленемъ — Вотъ-вотъ догонитъ.

— — —

А когда плылъ царь за оленемъ, ангелъ принялъ образъ царя Аггея и въ одеждѣ его царской на его царскомъ конѣ вериулся къ свитѣ.

— Олень пропалъ! Поѣдемте домой!

И весело промчались охотники лѣсомъ.

\* \* \*

Аггей переплылъ рѣку — оленя нѣтъ: пропалъ олень! Постоялъ Аггей на берегу, послушалъ. Нѣтъ, пропалъ олень! —

Вотъ досада!

И поплылъ назадъ. А какъ выплылъ, хватъ — ни одежды, ни коня! —

Вотъ бѣда-то!

Сталь кликать — не отзываются. — Что за напасть! — И пошелъ. Прошелъ немиого, опять покликать — иѣтъ никого! —

Вотъ горе-то!

А ужъ иочь. Хотъ въ лѣсу ночуй. Кое-какъ сталь пробираться. Иззябъ, истосковался.

А ужъ какъ солиышка-то ждалъ!

Со свѣтомъ Аггей выбрался изъ лѣса — слава Богу, пастухи!

— Пастухи, вы не вѣдали моего коня и одежды?

— А ты кто такой? — недовѣрчиво глядѣли пастухи: еще бы, изъ лѣсу голышъ!

— Я вашъ царь Аггей.

— Давеча царь со свитой съ охоты проѣхалъ, — сказалъ старый пастухъ.

— Я царь Аггей! — нетерпѣливо воскликнулъ Аггей.

Пастухи повскакали.

— Негодяй! — да кнутомъ его.

Пустился отъ нихъ Аггей —

въ первый разъ застоналъ отъ обиды и боли!

Едва духъ переводить. Пастухи вериулись къ стаду. А онъ избитый поплелся по дорогѣ.

Ѣдутъ купцы:

— Ты чего нагишомъ?

А Аггей сказать о себѣ ужъ боится: опять поколотятъ.

— Разбойники...ограбили! — и голосу своего не узналъ Аггей:

сколько униженія и жалобы!

Сжалились купцы, — а и вправду, вышелъ грѣхъ, не вретъ! — кинули съ возу тряпья.

А ужъ какъ радъ-то онъ былъ и грязному тряпью —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

Въ первый разъ такъ обрадовался, и не знаетъ онъ, какъ и благодарить купцовъ.

— — —

Голодранцемъ день шелъ Аггей, еле живъ.

Позднимъ вечеромъ вошелъ онъ въ свой Оелуанъ городъ.

Тамъ постучить — не пускаютъ; тутъ попросится — гонять. Боятся: «пусти такого, еще стащить!» И одна нашлась добрая душа, какой-то забулдыга пьющій музыкантъ: «если и воръ, украсть-то у него нечего, а видно, несчастный!» — принялъ его, накормилъ.

Никогда такъ Аггей не ѣлъ вкусно — «совѣтскій супъ» съ воблой показался ему объяденьемъ. Присѣлъ онъ къ печкѣ, обогрѣлся —

— ой, не хорошо у насъ въ жестокомъ мірѣ! —

отдышался, все молчкомъ, боится слова сказать, а тутъ отошелъ.



- А кто у васъ теперь царь? — робко спросилъ музыканта.  
— Вотъ чудакъ! Или ты не нашей земли? Царь у насъ Аггей Аггейчъ.  
— А давно царствуетъ царь Аггей?  
— Тридцать лѣтъ.

Ничего не понимаетъ Аггей: вѣдь, онъ же царь Аггей, онъ царствовалъ тридцать лѣтъ!

«И вотъ сидитъ оборванный въ конурѣ у какого-то забулдыги. И никто не признаетъ его за царя. И самъ онъ ничѣмъ не можетъ доказать, что онъ царь. Кто-то, видно, ловко подстроилъ, назвалъ его именемъ, и всѣ его ближніе повѣрили. Написать царицѣ письмо, помянуть то ихъ тайное, что извѣстно только ей и ему, — вотъ послѣдняя и единственная надежда! — по письму царица пойметъ, и обманъ разсѣется.»

Аггей написалъ царицѣ письмо. Переночевалъ и другую ночь у музыканта. Ну, до царицы-то письмо не дошло! А нагрянули къ музыканту «полнощные гости» съ обыскомъ и, какъ тамъ пастухи, жестоко избили Аггея — выскочилъ онъ, забылъ и поблагодарить музыканта: хорошо еще въ чеку не угодилъ!

И бѣжалъ онъ ночь безъ оглядки. А вышелъ на дорогу — кругомъ одинъ, нѣтъ никого.

«Я, царь Аггей, — обнищаю!»

Вспомнилъ все и горько ему стало.

Былъ онъ царемъ, былъ богатый — теперь послѣдній человѣкъ! Никогда не думалъ о такомъ, и представить себѣ не могъ, и вотъ знаетъ:

что такое послѣдній человѣкъ!

\* \* \*

Ангель, принявъ образъ царя Аггея, не смутилъ ни ближнихъ царя, ни царицу: онъ былъ, какъ есть, царь Аггей, не отличишь.

Только одно забеспокоило царицу: уединенность царя.

— Есть у меня на душѣ большая дума, я одинъ ее передумаю, и тогда будемъ жить по-старому! — сказалъ царь царицѣ.

И успокоилъ царицу.

И никто не зналъ, что за царь править царствомъ, и гдѣ скитается по міру настоящій царь Аггей.

А ему надо же какъ-нибудь жизнь-то свою прожить!

Походилъ онъ, походилъ по жесткимъ дорогамъ голодомъ-холодомъ, послѣднимъ человѣкомъ, зашелъ на деревню и нанялся батракомъ у крестьянина лѣто работать. — А крестьянское дѣло тяжелое, непривычному не справиться! — Побился, побился — плохо. Видитъ хозяинъ, плохой работникъ, — и отказалъ.

И опять очутился Аггей на проѣзжей дорогѣ, кругомъ одинъ.

И ужъ не знаетъ, за что и браться! И идетъ тань дорогой — куда глаза глядятъ.  
Встрѣчу странники.

— Товарищи, иѣтъ мнѣ мѣста на землѣ!

— А пойдѣмъ съ нами, товарищъ!

И дали ему странники нести «коммунальную суму»

И онъ пошелъ за ними.

Вечеромъ вошли они въ Оелуанъ городъ. Остановились на ночлегъ. И велѣли  
Аггейю печку топить и носить воду. До глубокой ночи Аггей ухаживалъ за ними.

А когда всѣ заснули, сталъ онъ на молитву —

и въ первый разъ молитва его была ясна.

«Вотъ онъ узналъ, что такое жизнь на землѣ въ этомъ жестокомъ мірѣ, но и  
его, послѣдняго человѣка, Богъ не оставилъ, и ему, послѣднему человѣку, нашлось  
на землѣ мѣсто! — онъ и будетъ всю свою жизнь до послѣдней минуты съ убогими,  
странными и несчастными: помогать имъ будетъ — облегчать въ ихъ странной долѣ!  
И благодарить онъ Бога за свою судьбу. И ничего ему теперь не страшно — не одинъ  
онъ въ этомъ жестокомъ непостижимомъ мірѣ.»

И когда такъ молился Аггей въ тѣснотѣ около наръ, тамъ, въ царскомъ дворцѣ,  
вышелъ ангелъ въ образѣ царя Аггея изъ своего затвора къ царицѣ —

и свѣтелъ былъ его ликъ.

— Я всю думу мою передумалъ! Будетъ завтра у насъ пиръ.

И велѣлъ иликать на утросовсѣхъ концовъ странныхъ и убогихъ на царевъ пиръ.

И набралось нищеты полною царскій дворъ.

Пришли и тѣ странники, которымъ служилъ Аггей. И Аггей пришелъ съ ними  
на царскій дворъ.

И поилъ и кормилъ царь странниковъ.

А когда кончилось угощеніе и стали прощаться, всѣхъ отпустилъ царь и одного  
велѣлъ задержать — что суму носить, «мѣхоношу»

И остался Аггей и съ нимъ ангелъ въ образѣ царя Аггея.

— Я знаю тебя, — сказалъ ангелъ.

Аггей смотрѣлъ на него и было чудно ему видѣть такъ близко себя самого —  
«свой царскій образъ»

— Ты царь Аггей! — сказалъ ангелъ, — вотъ тебѣ корона и твоя царская одежда,  
теперь ты царствуй! — и вдругъ перемѣнился.

И понималъ Аггей, что это — ангелъ Господень.

«Нѣтъ, ему не надо царской короны, ни царства: онъ до смерти будетъ  
въ жестокомъ мірѣ среди бѣды и горя, стражда и алча со всѣмъ міромъ!»

И слыша голосъ человѣческаго сердца, осѣнилъ его ангелъ — и съ царской короной поднялся надъ землею.

А Аггей пошелъ изъ дворца на волю къ своимъ страннымъ братьямъ.

И когда проходили онъ по темнымъ улицамъ къ заставѣ, какія-то громичы, зарясь на его мѣшокъ, убили его. — Искали серебра и золота, и ничего не нашли! — И душа его ясна, какъ серебро, пройдя жестокий міръ, поднялась надъ землею къ Богу.

## КАМУШЕКЪ

Жилъ-былъ старикъ со старухой. Съ молоду-то плохо приходилось: навалить бѣды и обиды, никуда не схоронишься. Очень они роптали на свою жизнь и долю: и сколько ни просятъ, сколько ни молятся, все по прежнему, а то и того хуже!

Ну, а потомъ свыклись и все терпѣли.

Старикъ рыбу ловилъ, старуха рыбу чистила, такъ и жили.

И до глубокой старости дожили —

дѣдушка Иванъ да Митревна старуха.

\* \* \*

Лежнть разъ дѣдъ, спать собирается, а самъ все раздумываетъ:

«и почему однимъ жизнь дается и легкая и удачная, а другимъ не везетъ и все трудно, и люди, какъ рыба, одни мелко плаваютъ, другіе глубоко?»

И слышитъ дѣдъ, ровно кто съ рѣчки кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! а! дѣдушка! перевези меня, прекрасную дѣвицу!»

Не хотѣлось старикъ вставать, а надо — «мало ли что можетъ быть, несчастье какое!» — и поднялся, да прямо къ рѣчкѣ, сѣлъ въ лодку — и на тотъ берегъ.

А на берегу-то и нѣтъ никого.

И ужъ думалъ старикъ назадъ возвращаться и только что взялся за весла, слышитъ, опять кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

Старикъ сажени три проѣхалъ и остановился.

А и тамъ нѣтъ никого.

«Эка досада, — думаетъ старикъ, — все-то по-пусту, только зря взворошился, сонъ разбреднѣлъ!»

И только это онъ подумалъ, слышитъ и въ третій разъ:

«Дѣдушка Иванъ! поѣзжай ниже! возьми меня, прекрасную дѣвицу!»

И опять послушалъ старикъ — проѣхалъ еще немного.

И нѣтъ, никого не видно.

«Или шутить кто?»

И ужъ взялся за весла — и вдругъ какъ въ лодку стукнетъ:

«Поѣзжай домой, дѣдушка!»

И лодка сама оттолкнулась — и поплыла.

А вѣдь никого — никого-то не видать старику!

Доѣхалъ онъ до деревни, оставилъ у берега лодку и домой.

А старуха не спитъ: беспокоилась — ждать старика! И рассказаль ей старикъ, какъ трижды кто-то кликаль его, и отъ берега до берега искаль онъ, кто это кличетъ.

— Въ лодку кольнуло: «Поѣзжай, говорить, домой, дѣдушка!» А никого иѣтъ, не видать. Не знаю, кого я и перевезъ!

— Надо, старикъ, по утру посмотриѣть, что ии есть въ лодкѣ! — сказала старуха, — съ великаго-то ума, можетъ, ты рака какого рогатого перевезъ на свою голову: я за твоего рака отвѣчать не желаю!

И до утра все беспокоилась старуха.

\* \* \*

Утромъ рано, еще всѣ спали, вышелъ старикъ на рѣку и прямо къ лодкѣ.

Глядь — а въ лодкѣ икона:

дѣвица съ крестомъ въ рукѣ и такъ смотритъ, какъ живая, жалостно — «Дѣдушка, молю, Иванъ, потерпи еще!»

Взялъ старикъ икону да скорѣе съ иконою въ избу.

— Вотъ кого я, старуха, перевезъ-то!

Обрадовалась старуха:

— Ну, старикъ, это наше счастье, молись Богу!

И поставили икону въ красный уголь на божницу, засвѣтили передъ ней лампадку — отъ огонька она еще живѣе, какъ живая смотритъ.

И ожили старики: теперь имъ пойдетъ удача.

— Слушай, старикъ, помини мое слово, мы разбогатѣемъ, только не надо изъ рукъ упускать!

— — —

А она взяла да и ушла — черезъ трое сутокъ ушла отъ стариковъ.

Есть на деревнѣ у берега площадка — она туда и ушла на муравку:

на муравкѣ-то, значить, ей тамъ лучше, на міру, на народѣ!

\* \* \*

Сорокъ дней прошло, сорокъ ночей, лежитъ старикъ, не спится ему, все раздумывается:

«и почему одни и не ищутъ счастья, а имъ все дается, а другіе, сколько ии стараются, а изъ-подъ рукъ, все мимо, и какъ рыба — и дается и не удержишь!»

И слышитъ дѣдъ, ровно съ рѣки, какъ тогда, кличетъ:

«Дѣдушка Иванъ, перевези, мой камушекъ!»

Поднялся старикъ да на рѣку въ лодку — и прямо къ тому самому мѣсту, откуда тогда икону перевезъ — «прекрасную дѣвицу»

«Я, дѣдушка, камушекъ!» — услышалъ старикъ.

Стукнуло въ лодку, закатилось въ носъ — и лодка потяжелѣла.

«Ну, дѣдушка, пихайся, вези меня домой!»

Старикъ отпихнулъ лодку и поѣхали, и чѣмъ дальше, тѣмъ труднѣе, едва добрался.

«Дѣдушка, вынеси меня на муравку!» — камушекъ-то просить.

Пошарилъ старикъ въ лодкѣ, поймать камень — каменный крестъ —

а поднять-то и не можетъ!

Такъ и пошелъ домой съ пустыми руками.

— Надо всѣмъ міромъ! — сказала старуха.

И до утра просидѣли старики, не спалось имъ въ ту ночь, все о камушкѣ разговаривали: какой оиъ, этотъ камушекъ — каменный крестъ — каменный или серебряный?

— Дѣдушка, вынеси меня на муравку!» — повторялъ дѣдъ, какъ сказалъ ему мудреный этотъ камушекъ.

У всякаго есть свой камушекъ — свое имъ вспомнилось, свое тяжелое и горькое — бѣда, свое невыносное — доля, и какъ вотъ, слава Богу, по старости лѣтъ дожили и ужъ пора «домой!»

\* \* \*

На утро пошелъ старикъ народъ собирать.

Разсказалъ старикъ о камушкѣ.

— Надо всѣмъ міромъ!

И откликнулись: всѣмъ иародомъ пошли къ рѣчкѣ — всѣмъ міромъ подняли камень и на мураву снесли, на берегъ.

Тамъ и поставили —

А на камнѣ иаписаю:

*«Великая мученица.»*

И какъ поставили этотъ каменный крестъ, изъ-подъ камушка-то ключикъ и побѣжалъ — студеная вода! — и въ самую засуху бѣжить, не высыхаетъ, а и въ зиму не мерзнетъ:

«Ради крестнаго камушка великомученицы!»

## ВЪНЕЦЪ

Въ Святой вечеръ шелъ Христось и съ нимъ апостоль Петръ —

нищимъ страинникомъ шелъ Христось съ вѣрнымъ апостоломъ по землѣ.

Огустѣвалъ морозный вечерній свѣтъ. Ночное зарево отъ печей и трубъ, какъ

заря вечерняя, пожаромъ разливалась надъ бѣлой — отъ берегового угля, нефти, кокса еще бѣлѣе! — снѣжной Невой.

Шель Христось съ апостоломъ Петромъ по изгудбанному призывными гуд-камн тракту.

\* \* \*

И услышалъ Петръ: изъ дому пѣніе на улицу.

Пріостановился —

тамъ въ окнахъ свѣчи поблескивали унывно, какъ пѣніе.

И вотъ въ унывное пробилъ быстрый ключъ — вознеслась рождествеиская пѣснь:

*Христось рождается —  
Христось на земль!*

Обериулся Петръ: хотѣлъ Христа позвать войти вмѣстѣ въ домъ —  
а Христа и иѣтъ.

— Господи, гдѣ же Ты?

А Христось — вонъ ужъ гдѣ! —

мимо дома прошель Христось — слышалъ божественное пѣніе, не слы-  
шать не могъ — и прошель.

Петръ вдогонѣ.

*Христось рождается —  
Христось на земль!*

Съ пѣсней нагналь Петръ Христа.

И опять они шли, два странника, по землѣ.

\* \* \*

По дорогѣ имъ попался другой домъ:

тамъ шумно пѣсня, и слышио — на голосъ подияли пѣсію,  
тамъ смѣхъ и огойки.

— Подъ такой большой праздникъ безстыжіе пляшутъ!

И Петръ ускорилъ шаги.

И было ему на горькую раздуму за весь народъ:

«пропасть и бѣды пойдутъ, постигнетъ Божій гиѣзь!»

И шель уиыль и печалеиъ — жалкій слѣпой плачь омрачалъ его душу.

Вдругъ спохватился —

а Христа и иѣтъ.

— Господи, гдѣ же Ты?

а Христось — тамъ!

«или входиль Онъ въ тотъ домъ и вотъ вышелъ?»

Христось тамъ — у того дома:

и въ ночи свѣтъ — свѣтитъ, какъ свѣтъ, вѣнецъ на его головѣ.

Хотѣлъ Петръ назадъ, но Христось самъ шелъ къ нему.

И воззвалъ Петръ ко Христу:

— Я всюду пойду за Тобой, Господи! Открой мнѣ: тамъ Тебя величали, тамъ Тебѣ молились, и Ты мимо прошелъ, а тутъ — забыли Твой праздниъ, пѣсни поютъ, и Ты вошелъ къ нимъ?

— О, Петръ, мой вѣрный апостоль, тѣ моленіями меня молили и клятвами заклинали и свѣтъ мой осіялъ ихъ сердце — я всегда съ ними! А у этихъ — сердце ихъ чисто и я вошелъ къ нимъ въ домъ. И вотъ вѣнецъ: сплетиъ изъ словъ и пѣсенъ — иеувядаемъ, видѣтъ всѣмъ.

\*\*\*

\*\*\*

Въ Святой вечеръ шелъ Христось и съ нимъ апостоль Петръ.

И въ ночи иадъ бѣлой Невой — надъ заревомъ отъ печей и трубъ сіялъ до небесъ

*вѣнецъ.*

— пусть эта вѣсть пройдетъ по всей землѣ! —

не изъ золота, не изъ жемчуга,  
а отъ всякаго цвѣта красна и бѣла  
и отъ вѣтвей Божія рая —  
иеувядаемъ вѣисць  
отъ словъ и пѣсенъ чистаго сердца.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

## МЕТАФИЗИКА И МИСТИКА.\*)

(Переводъ съ французскаго.)

1. Въ эпохи спекулятивнаго безсилія можно было бы думать, что метафизика отличается, по крайней мѣрѣ, скромностью. Но время, которое не знаетъ ея величія, не знаетъ и ея ничтожества. Ея величіе въ томъ, что она — мудрость. Ея ничтожество въ томъ, что она — человѣческое знаніе. Да, она называетъ Бога. Но называетъ не Его Именемъ. Ибо Бога нельзя описывать, какъ описываютъ дерево, или коническое сѣченіе. Ты — Истинный Богъ, Спаситель Израиля, Ты — Богъ сокрытый. Когда Іаковъ, на зарѣ спросилъ у Нѣкто: «скажи мнѣ имя Твое? Онъ отвѣтилъ: «зачѣмъ ты спрашиваешь о имени Моемъ?»\* Нельзя произнести, поистинѣ, чудесное имя это\*\*, вознесенное «надъ всякимъ именемъ не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ»\*\*\*.)

2. Одинъ и тотъ же порокъ свойственъ самымъ различнымъ философамъ нашего времени: нео-кантіанцамъ, нео-позитивистамъ, идеалистамъ, бергсоніанцамъ, логистамъ, прагматистамъ, нео-спинозистамъ, нео-мистицистамъ. Всѣ они повторяютъ то же старое заблужденіе объ именахъ. Всѣ они, въ тѣхъ или иныхъ формахъ, сознательно или безсознательно, ставятъ въ упрекъ познанію черезъ понятія то, что оно не даетъ интуиціи сверхчувственнаго единичнаго бытія, подобно *I a s o g p i t i o t e r t i i g e n e r i s* Спинозы, теософическому видѣнію Бема или Сведенборга, которое Кантъ, съ такимъ сожалѣніемъ, призналъ иллюзорнымъ. Всѣ они не прощаютъ этому познанію того, что оно, подобно познанію чувственному, не открываетъ непосредственнаго доступа къ самому бытію, а лишь къ сущностямъ, какъ

\*) Статья Ж. Маритэна, самаго замѣчательнаго представителя толистской католической философіи во Франціи, дана имъ редакціи «Пути» въ рукописи до ея напечатанія на французскомъ языкѣ.

\*) Бытіе, XXXII, 29.

\*\*) Denys. De Divinis Nominibus. I, 6 (leçon 3, de St. Thomas).

\*\*\*) Псал. Ап. Павла (къ Ефес. I, 21).



чистымъ об'ектамъ мысли. Они совершенно не хотятъ знать цѣны абстракціи, этой имматеріальности, болѣе твердой, чѣмъ сами вещи, хотя и неосязаемой и недоступной воображенію, которую разумъ ищетъ въ сердцѣ вещей.

Гдѣ же корень этой неизлѣчимой болѣзни номинализма? Въ томъ, что имѣя вкусъ къ реальности, утратили смыслъ бытія. Бытіе, само по себѣ, оторванное отъ воплощающей его матеріи, бытіе, съ одними лишь об'ективными необходимостями, съ своими невѣсомыми законами, неосязаемымъ принужденіемъ, со всей неизримой очевидностью своей, для нихъ лишь — пустое слово. Можно ли умозрительно изучать геометрію въ пространствѣ, не *видя* фигуръ въ этомъ пространствѣ? Можно ли разсуждать о метафизикѣ, не *видя* сущностей въ постигаемомъ? Безъ сомнѣнія, трудная гимнастика нужна поэту, она нужна и метафизику. Но и въ первомъ и во второмъ случаѣ ничего нельзя предпринимать, не обладая первичнымъ *даромъ*.

Интуиція есть для насъ пробужденіе среди сновъ, рѣзко сдѣланный шагъ, выводящій насъ изъ сна и его звѣздныхъ рѣкъ. Ибо есть у человѣка нѣсколько сновъ. Каждое утро выходитъ онъ изъ сна животнаго, изъ сна человѣческаго, когда раскрывается его интеллектъ (и изъ сна божественнаго отъ прикосновенія Бога). Рожденію метафизика или поэта сопутствуетъ нѣкая благодать природнаго порядка. Поэтъ, бросающій свое сердце, какъ стрѣлу или ракету, въ міръ вещей, видитъ, какъ бы угадывая, даже въ чувственномъ (такъ какъ его нельзя отдѣлить) — блескъ духовнаго, откуда сіяетъ ему взоръ Бога. Метафизикъ, отворачиваясь отъ чувственного, видитъ черезъ науку, въ умопостигаемомъ и свободномъ отъ вещей переходящихъ, тотъ же духовный свѣтъ, но выраженный въ идее. Абстракція, несущая смерть одному, необходима, какъ воздухъ, другому; воображеніе, прерывность, недостоверность, гибельная для одного, являются источникомъ жизни для другого. Пронизанные и тотъ и другой лучами, падающими изъ творческой ночи, одинъ питается умопостигаемостью связанной и столь же многообразной какъ отображеніе Бога въ мірѣ, а другой умопостигаемостью разоблаченной и такой же опредѣленной, какъ и бытіе, присущее вещамъ. Оба качаются на доскѣ, то взлетая къ небу, то опускаясь къ землѣ. Зрители смѣются, глядя на эту забаву: они сидятъ на землѣ.

3. Вы, говорятъ мнѣ, напоминаете намъ толкователя черной магіи, который совѣтовалъ бы намъ летать руками. Нѣтъ, я прошу васъ летать вашими крыльями. Но у насъ есть только руки. — Руки? Но это атрофированныя крылья. Нѣчто совсѣмъ иное. Они выросли бы, если бъ вы были смѣлѣе и поняли, что нельзя опираться только на землю, что воздухъ — не пустота.

Слишкомъ вѣрно то, что вѣчная метафизика не вмѣщается въ рамки современнаго мышленія или, вѣрнѣе, это мышленіе не вмѣщается въ нее. Три столѣтія эмпириоматематизма принудили ее интересоваться лишь изобрѣтеніемъ приборовъ для ловли феноменовъ — сѣти понятій, дающихъ разуму нѣкоторое превосходство въ области практической и иллюзорное постиженіе природы, ибо мысль погружается

ими не въ бытіе, но въ само чувственное. Двигаясь впередъ не путемъ присоединенія новыхъ истинъ къ истинамъ уже завоеваннымъ, а лишь путемъ замѣны устарѣвшихъ приборовъ новыми, оперируя вещами, которыхъ не понимаешь, достигая реальное лишь мало по малу, терпѣливо, одерживая побѣды лишь частичныя и всегда временныя, тайнѣ проникаясь, все болѣе и болѣе, вкусомъ къ матеріи, съ которой ведетъ хитрую игру, современное мышленіе развило въ себѣ, въ низшей области иаучной демиургіи, нѣкія сложныя чудесно специализированныя щупальцы и изумительный охотничій инстинктъ. Но, въ то же время, оно до нельзя ослабѣло и стало беззащитнымъ въ отношеніи къ подлиннымъ объектамъ интеллекта. Оно недостойно отрывается отъ нихъ и неспособно уже оцѣнить всеобщее значеніе раціональныхъ достовѣрностей иначе какъ систему хорошо оборудованныхъ зубчатыхъ колесъ. Вотъ почему ему ничего другого не остается, какъ выступить или противъ всякой метафизики — устарѣвшій позитивизмъ, или на защиту псевдо-метафизики — позитивизмъ новаго типа — или на защиту одной изъ ея поддѣлокъ, гдѣ мы находимъ эмпирическій приемъ въ самой грубой его формѣ, какъ у прагматистовъ и у плюралистовъ, или въ самой тонкой — въ бергсоновской интуиціи, или же въ самой религіозной — въ цѣлостномъ актѣ М. Блонделя и его усилии мистически пережить всѣ вещи — захватить области чистой интеллекціи. Все это такъ: склоны современнаго интеллекта направлены противъ насъ. Но развѣ склоны не созданы лишь для того, чтобы преодолевать ихъ новымъ подъемомъ? Интеллектъ не измѣнилъ своей природы. Онъ пріобрѣлъ лишь дурныя привычки. Привычки могутъ быть исправлены. Вторая природа? Но первая все же остается и силлогизмъ пребудетъ до тѣхъ поръ, пока живъ будетъ человѣкъ. Философа гораздо менѣе, чѣмъ художника, стѣсняетъ разобщеніе съ интеллектуальнымъ ритмомъ его времени. Иначе обстоитъ дѣло въ первомъ и второмъ случаѣ. Художникъ переливаетъ въ свое произведеніе творческій духъ, метафизикъ соизмѣряетъ познающій духъ съ реальностью. Артисту удаётся овладѣть матеріаломъ лишь тогда, когда онъ ввѣряетъ себя духу своего времени, доводя его до предѣла и, прежде всего, сосредоточивъ все свое томленіе и весь огонь свой. Но философъ долженъ, прежде всего, связать себя съ объектомъ и изо всѣхъ силъ держаться за него съ такимъ уловствомъ, чтобы въ матеріалѣ, который ему сопротивляется, произошелъ, наконецъ, прорывъ, опредѣляющій перегруппировку силъ и новую оріентировку.

4. Вѣрно и то, что метафизика не можетъ быть полезной для экспериментальной науки. Открытія и изобрѣтенія въ царствѣ феноменовъ? Но здѣсь ей нечѣмъ похвастаться; ея эвристическое значеніе въ этомъ отношеніи, какъ говорятъ, равно нулю. Съ этой стороны ничего ждать отъ нея нельзя. На небѣ не работаютъ такъ, какъ на землѣ. И въ этомъ ея величіе, мы это знаемъ уже въ теченіе тысячелѣтій. Она бесполезна, говорилъ старый Аристотель, она не служитъ никому и ничему, ибо она выше всякаго сервиллизма. Бесполезна, потому что *сверх-полезна*, потому что

хороша въ себѣ и для себя. Поймите же, что служи она наукѣ, помогая ей въ качествѣ матеріала, она не соотѣтствовала бы своему назначенію, желая превзойти эту науку и не будучи выше ея.

Пожна всякая метафизика, будь то Декарта, Спинозы или Канта, если она измѣряется не тайной того, что есть, а состояніемъ позитивной науки въ тотъ или иной моментъ. Истинная метафизика можетъ такъ же, въ извѣстномъ смыслѣ, сказать о себѣ: царство мое не отъ міра сего. Ея аксіомы. ? Она завоевываетъ ихъ, несмотря на то, что этотъ міръ пытается скрыть ихъ отъ нея: о чемъ говорятъ феномены, эти обманчивыя волны голыя эмпирики, какъ не о томъ, что то, что есть не существуетъ и что дѣйствіе больше причины. Ея выводы? Она созерцаетъ ихъ, восходя отъ видимаго къ невидимому, она подчиняетъ ихъ порядку разумной причинности, воплощенной въ этомъ мірѣ и, все же, его превосходящемъ и ни въ чемъ не противорѣчащемъ системѣ чувственной послѣдовательности, изучаемой экспериментальной наукой, но ей совершенно чуждой: движеніе моего пера на бумагѣ, — рука, — воображеніе и внутреннее чувство, —, воля — интеллектъ и первичный Агентъ, безъ котораго все созданное бездѣйствуетъ. Такой рядъ ни въ чемъ не противостоитъ, но и не помогаетъ опредѣленію сосудо-двигательныхъ измѣненій или ассоціацій данныхъ образовъ въ то время, какъ я пишу. Метафизика требуетъ нѣкотораго очищенія интеллекта; она предполагаетъ также нѣкоторое очищеніе воли и силу отдать себя тому, что ничему не служить — *безполезной* Истинѣ.

Ни въ чемъ, однако, не нуждается такъ человѣкъ, какъ въ этой *безполезности*. Не въ истинахъ, которыя служатъ намъ, нуждаемся мы, а въ истинѣ, которой бы мы служили. Ибо въ ней — питаніе разума, а мы — разумъ, въ наивысшей части нашего существа.

Безполезная метафизика устанавливаетъ порядокъ — не въ видѣ полицейскихъ предписаній а порядокъ исходящій изъ вѣчности — въ интеллектѣ какъ спекулятивномъ, такъ и практическомъ. Она возвращаетъ человѣку его устойчивость и движеніе, назначеніе которыхъ, какъ извѣстно, въ томъ, чтобы, упираясь обѣими ногами въ землю, головой устремляться къ звѣздамъ. Она открываетъ ему во всей полнотѣ бытія, подлинныя цѣнности и ихъ іерархію. Она устанавливаетъ свою этику. Она поддерживаетъ справедливый порядокъ въ мірѣ своего познанія, обезпечивая естественныя границы, гармонию и соподчиненіе различныхъ наукъ. И это гораздо необходимѣе человѣческому существу, чѣмъ самые роскошные цвѣты математики феноменовъ. Ибо какой смыслъ завоевать міръ, но потерять истинную направленность разума.

Однако, мы слишкомъ немощны и, весьма возможно, что свѣтлый міръ, даруемый здоровой метафизикой, окажется менѣе благопріятнымъ для экспериментальныхъ открытій, чѣмъ мечтательность и страстность ума, погруженного въ чувственное. Возможно, что науки о природѣ любятъ ловить рыбу въ мутной водѣ, но, быть можетъ,

и мы имѣемъ право считать себя уже достаточно отягченными челоѣкоубійственными благодареніями смѣхотворнаго господства надъ матеріей.

Метафизика утверждаетъ насъ въ вѣчномъ и абсолютномъ, заставляетъ перейти отъ зрѣлища вещей къ познанію разума — въ самомъ себѣ болѣе крѣпкаго и вѣрнаго чѣмъ всѣ математическія достовѣрности, хотя и менѣе намъ доступнаго, — къ наукѣ о незримомъ мірѣ божественныхъ совершенствъ, раскрывающихся въ тварныхъ изображеніяхъ.

Метафизика — не средство, а цѣль, плодъ, благо подлинное и сладостное, познаніе свободнаго челоѣка, познаніе самое свободное и естественно царственное, входъ въ свободный досугъ великой спекулятивной активности, гдѣ дышитъ одинъ лишь интеллектъ, пребывающій на вершинѣ всѣхъ причинъ

5. Однако все это пока еще лишь предчувствіе, лишь отдаленное представленіе о радостяхъ отчизны. Мудрость эта обрѣтена посредствомъ науки: и въ этомъ основная трудность и горечь для разума. Ибо древнее проклятiе «проклята земля» тяготѣетъ болѣе трагически надъ нашимъ разумомъ, чѣмъ надъ нашими руками. Попробуйте, но если вы не рассчитываете на особое покровительство доброй Фортуны, надъ которой не напрасно задумывались язычники, то знайте, что изслѣдованіе высшихъ умопостиженій окажется трудомъ напраснымъ и причинитъ вамъ ужасную печаль неудавшихся истинъ. Боги ревнуютъ насъ къ метафизической мудрости — доктринальное наслѣдство, единственное благодаря которому мы можемъ ее постигнуть, не совершая ошибокъ, всегда игнорируется — челоѣкъ пользуется ею лишь случайно и можетъ ли быть иначе? Какой прекрасный парадоксъ! Наука о божественныхъ вещахъ, завоеванная челоѣческими средствами, обладаніе свободой, доступное лишь духамъ, сорванное «столь рабской» природой!

Метафизическая мудрость пребываетъ на высшей ступени абстракціи, потому что она наиболѣе отдалена отъ чувствъ; она открываетъ доступъ къ имматеріальному, къ міру реальностей уже существующихъ или могущихъ существовать независимо отъ матеріи. Но способъ нашего восхожденія указываетъ намъ также и на нашу ограниченность. По природной необходимости абстракція, какъ условіе всякой челоѣческой науки, влечетъ за собой, вмѣстѣ съ многообразіемъ различныхъ точекъ зрѣнія и дополненій, суровый законъ логическаго развитія, медленную выработку концепцій, всю сложность огромнаго производства крылатаго аппарата рѣчи, болѣе тяжелаго, чѣмъ воздухъ. Метафизика ищетъ чистаго созерцанія, она хочетъ перешагнуть отъ разсужденій къ чистой интеллекціи. Она стремится къ единству простаго видѣнія. Она приближается къ нему подобно асимптотѣ, но никогда его не достигаетъ. Кто изъ метафизиковъ, если не считать древнихъ Брамановъ, сильнѣе чѣмъ Плотинъ жаждалъ единства? Но экстазъ Плотина не является конечнымъ достиженіемъ; скорѣе это точка ниспаденія метафизики и одной метафизики недостаточно для того, чтобы онъ произошелъ. Счастливый случай, выпавшій на

долю Плотина четыре раза въ теченіе шестн лѣтъ, которые Порфирій прожилъ съ нимъ, кажется намъ какъ бы мгновеннымъ соприкосновеніемъ съ интеллектуальнымъ свѣтомъ естественно болѣе яркимъ, чѣмъ свѣтъ природный, судорогой человеческого разума отъ прикосновенія чистаго духа.

Вернемся, однако, къ нашей темѣ. Я сказалъ уже, что метафизика страдает не только отъ недостатка свойственнаго абстракціи и дискурсіи. У нея есть болѣзнь, присущая ей самой. Она есть естественная теологія, ея об'ектъ по преимуществу есть *Причина* всѣхъ причинъ. *Принципъ* всего, что существуетъ вотъ *То*, что она хочетъ знать. И можетъ ли она не желать познать его знаніемъ совершеннымъ и законченнымъ, единственнымъ и вполне удовлетворяющимъ, познать его въ самомъ себѣ, въ его сущности, въ основѣ, на которой онъ покоится? Желаніе увидить Первопричину, поскольку оно присуще человѣку, будучи «условнымъ» и «несовершеннымъ», ибо оно не происходитъ въ насъ отъ естественнаго соответствія съ об'ектомъ, въ извѣстномъ, особомъ смыслѣ естественно свойственно метафизикѣ, который не можетъ, не отрекаясь отъ себя, не испытывать его остроты.

Итакъ, метафизика позволяетъ намъ познать Бога лишь по аналогіи, въ томъ, что не свойственно Ему по существу, въ общности Его трансцендентальныхъ совершенствъ, которыя находятся одновременно — въ безконечно различныхъ способахъ проявленія — и въ Немъ и въ вещахъ. Познаніе истинное, точное, абсолютное, — наиболѣе высокая улада разума, ради которой стоитъ быть человѣкомъ, но познаніе это все же отстоитъ безконечно далеко отъ видѣнія и заставляетъ насъ еще болѣе чувствовать всю безмѣрность тайны. *Какъ бы сквозь тусклое стекло*. Слишкомъ понятно, что даже наиболѣе совершенные плоды интеллектуальной жизни все же оставляютъ человѣка неудовлетвореннымъ. Нужно признать за общее положеніе, что интеллектуальная жизнь недостаточна для насъ. Она нуждается въ дополненіи. Познаніе вводитъ въ нашу душу всѣ формы и всѣ блага, но лишеныя присущей имъ жизни и низведенныя на степень об'ектовъ мысли. Они пребываютъ въ насъ, прививаются намъ, но способъ ихъ бытія не полонъ. Они требуютъ дополненія, они отягчаютъ насъ желаніемъ слѣдовать за ними въ ихъ собственномъ существѣ и реальности, овладѣть ими не только въ идеѣ, но и въ реальности. И вотъ тутъ то и является любовь. Она влечетъ душу къ соединенію уже порядка реальнаго, котораго интеллектъ, самъ по себѣ, за исключеніемъ особыхъ случаевъ видѣнья Бога, — не можетъ дать.

Мы обречены, если не считать нѣкоторыя нечеловѣческіе срывы, на то, чтобы наша интеллектуальная жизнь, въ концѣ концовъ, признала свою нищету и пролила свѣтъ на природу желанія. Это — проблема Фауста. Если человѣческая мудрость не устремляется ввысь въ любви къ Богу, она ниспадаетъ къ Маргаритѣ.

Мистическое обладаніе Всевышнимъ Богомъ въ вѣчной любви или физическое

обладаніе бѣднымъ тѣломъ въ преходящемъ времени — таково удѣлъъ каждого, какимъ бы волшебникомъ онъ ни былъ. Это выборъ, котораго нельзя избѣжать.

6. Здѣсь и нищета метафизики и ея величіе. Она пробуждаетъ желаніе наивысшаго единенія, полноты духовнаго обладанія въ порядкѣ реальности, а не только въ идеѣ, и не можетъ его осуществить.

Иную мудрость проповѣдуемъ мы, соблазнъ для Іудеевъ, а для Эллиновъ безуміе. Мудрость эта — даръ обожествляющей благодати, свободный взлетъ несотворенной премудрости, превышающій всякое человѣческое усиліе. Въ основѣ его лежитъ безумная любовь къ этой премудрости; она заложена въ каждомъ изъ насъ до предѣльнаго соединенія духа съ ней.

Мистическая мудрость не есть блаженство, не есть совершенное обладаніе божественной реальностью. Но это ея начало. Это вхожденіе уже здѣсь, на землѣ, въ непостижимый свѣтъ, вкушеніе, осязаніе, и непроходящая сладость отъ близости Бога, ибо семь даровъ пребудутъ въ видѣніи таинны, какими открываетъ въ нихъ намъ, уже здѣсь, вѣра. Мы не можемъ простить ни тѣхъ, которые ее отрицаютъ, ни тѣхъ, которые ее искажаютъ, введенные въ заблужденіе непростительнымъ метафизическимъ самоопианіемъ, ибо позавъ божественную трансцендентность, они не хотятъ преклониться передъ ней. Метафизика, которую многіе западные люди въ Германіи и Франціи — не говоря уже о постыдной теософической поддѣлкѣ — предлагаютъ намъ подъ видомъ мудрости Востока\*) — подлинный ли ликъ ея? Весьма сомнѣваюсь. Я склоненъ думать, скорѣе, что даже въ самомъ благопріятномъ случаѣ, рѣчь идетъ лишь о томъ или иномъ толкованіи, принятомъ въ одной изъ тамошнихъ закрытыхъ школъ. Какъ бы то ни было, эти напыщенные доктрины являются полнымъ отрицаніемъ мудрости святыхъ. Думая достигъ наивысшаго созерцанія одной лишь метафизикой, ища совершенствованія души въ любви, тайна которой остается для нихъ совершенно непроицаемой — мы хорошо понимаемъ почему, — подмѣняя сверхъестественную вѣру и откровеніе Бога, воплощеннаго въ Слово — *Единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчѣмъ, той исповѣда* — такъ называемой тайной доктриной, унаслѣдованной отъ какихъ то неизвѣстныхъ учителей Знанія: онѣ лгутъ, потому что говорятъ человѣку, будто онъ можетъ увеличить свой ростъ и своими силами войти въ сверхчеловѣческое. Христіанинъ судить ихъ; они не могутъ судить его. Ихъ экзотическій интеллектуализмъ, созданный лишь какъ подмѣна истинной метафизики — есть призракъ обманичивы и вредны.

Претенціозная философія можетъ быть врагомъ мудрости еще и въ другомъ отношеніи: не упраздняя мудрости святыхъ передъ метафизикой, она подмѣшиваетъ ее, въ большей или меньшей степени а въ наиболѣе важныхъ случаяхъ, прямо смѣшиваетъ съ метафизикой, — и этимъ совершенно искажаетъ ея природу.

---

\*) Рѣчь идетъ здѣсь о нехристіанскомъ Востока. *Прим. ред.*

Созерцаніе святыхъ находится не въ линіи метафизики, а въ линіи религіи. Эта наивысшая мудрость въ поискахъ совершеннаго знанія, не зависитъ отъ усилій интеллекта, а отъ цѣлостнаго отданія себя ради осуществленія высшей правды въ конечной цѣли ея. Это наивысшее знаніе предполагаетъ отказъ отъ знанія.

Не для познанія созерцаютъ святые, но для любви. И любятъ они не ради того, чтобъ любить, а ради любви къ Тому, Котораго любятъ. Они стремятся къ соединенію съ Богомъ, котораго требуетъ любовь, ради превыше всего любимаго Бога и любятъ себя только ради Него. Ихъ конечная цѣль не въ томъ, чтобы услаждать свой интеллектъ и свою природу — это значило бы остановиться на себѣ — цѣль ихъ — творить волю Другого, содѣйствовать благу Елагого. Они не ищутъ душу свою. Они губятъ ее, они уже ее не имѣютъ. Если, проникая въ тайну божественнаго сыновства и какъ бы въ *чемъ-то* обоживаясь, личность ихъ дѣлается трансцендентной, независимой и свободной, какъ ничто въ мірѣ, то лишь потому, что они все забываютъ и живутъ уже не они, а живетъ въ нихъ Любимый.

Антиноміи, открываемыя «новыми мистиками» въ традиціонномъ мистицизмѣ — потому что они имѣютъ о немъ представленіе ложное, испорченное основными современными предразсудками о духовной жизни — я охотно признаю въ нихъ удачную характеристику философской псевдо-мистики (*Новый мистицизмъ* самъ съ трудомъ избѣжить ея). Но они теряютъ всякое значеніе въ примѣненіи къ подлинной мистической жизни. Здѣсь нѣтъ мѣста ни «творческой волѣ», ищущей непосредственной экзальтаціи въ чистой авантюрѣ или безконечномъ восхожденіи, ни «магической воли», ищущей своей собственной экзальтаціи въ власти надъ міромъ и конечномъ обладаніи. Здѣсь только любовь. (Пусть наши философы не забываютъ, что любовь, одна лишь любовь дѣлаетъ все). Это она пользуется знаніемъ, которое черпаетъ подъ воздѣйствіемъ Духа Божьяго, какъ сладостный даръ — чтобъ съ еще большей полнотой соединиться съ Любимымъ. Здѣсь душа не ищетъ ни экзальтаціи, ни уничтоженія: она ищетъ соединенія съ тѣмъ, Кто Первый полюбилъ ее. Потому что здѣсь — Богъ не только имя, но и реальность, здѣсь Сама Реальность и даже Сверх-Реальность, изначальная, бывшая до насъ, безъ насъ, непостижимая ни человѣчески, ни ангельски, но божественно и поэтому насъ обожествляющая, Сверх-Духъ, постиженіе коего не только не ограничиваетъ конечный духъ нашъ, но дѣлаетъ его безграничнымъ, Ты — Богъ живой, Нашъ Творецъ.

Источникъ созерцанія святыхъ не въ духѣ человѣческомъ. Источникъ этотъ — благодать, дарованная свыше. Это совершенный плодъ нашъ, всѣхъ рожденныхъ отъ Воды и Духа. Явленіе, по существу своему, сверхестественное, происходящее конечно, изъ нашей субстанціональной глубины и активности нашихъ природныхъ данныхъ, но, поскольку данные эти наши, они пассивны передъ всемогуществомъ Бога, они ниспосланы Имъ. Дары, которые Онъ запечатлѣваетъ на нихъ, возвышаютъ ихъ, но возвышеніе это не можетъ быть достигнуто одними лишь природными силами.

Явленіе это въ наивысшей степени личное, свободное и дѣйственное, жизнь, текущая въ вѣчность, но являющаяся для насъ какъ бы бездѣйствіемъ и смертію, потому что сама она сверхъприродна не только объективно, но и по способу воздѣйствія на насъ. Она проистекаетъ изъ нашего духа подѣ воздѣйствіемъ одного лишь Бога и возноситъ его *дѣйствующей благодатью*, въ которой вся инициатива принадлежитъ Богу. И, такъ какъ вѣра есть корень и основа всякой сверхъестественной жизни, то явленіе это непостижимо безъ вѣры. «Помни вѣры нѣтъ способа нѣболѣе близкаго и соответствующаго созерцанію»\*)

Наконецъ, святые созерцаютъ не только *ради* божественной любви, но и *посредствомъ* ея. Созерцаніе это предполагаетъ не только теологическую добродѣтель любви и свыше ниспосылаемые дары Разума и Мудрости, внѣ любви въ душѣ не существующія. Богъ, котораго познаютъ вѣрой во тьмѣ и какъ бы на разстояніи, — нбо для интеллекта всегда есть разстояніе, если нѣтъ видѣнія — Онъ же познается любовью непосредственно, въ Немъ самомъ, соединяя насъ въ сердцѣ нашемъ съ тьмѣ, что сокрыто въ вѣрѣ. Божественные предметы, внѣдренные въ насъ любовью, Бога, сдѣлавшагося нашимъ посредствомъ любви, мистическая мудрость, подѣ активнымъ воздѣйствіемъ Духа Святого, испытываетъ въ любви и черезъ любовь какъ отдающихся намъ въ насъ и знаетъ аффективно «черезъ непостижимое единеніе»\*\*) погружаясь въ ночь, превосходящую всякое раздѣльное познаніе, всякій образъ и всякую ндею, какъ бы переводя въ безконечное все, что твари когда бы то ни было могли помыслить. «Воистину Ты-Богъ и Спаситель Израиля, Богъ сокрытый». Она познаетъ Бога, какъ Бога сокрытаго, Бога спасающаго и спасающаго тьмѣ болѣе, чѣмъ больше Онъ сокрытъ; познаетъ тайную мудрость, очищающую душу. Оставаясь подѣ контролемъ теологін, завися отъ ея условій и основъ въ земныхъ предѣлахъ, отъ многочисленныхъ понятій и знаковъ, въ которыхъ божественная Истина обнаруживаетъ себя нашему интеллекту, можетъ-ли она не превзойти всѣ наши раздѣльные понятія и всѣ выразимые знаки, чтобъ слиться, въ опытѣ любви, съ самой реальностью, этимъ первичнымъ объектомъ вѣры? Здѣсь мы являемся антиподами Плотина. Вопросъ не въ томъ, чтобы интеллектуально превзойти все постигаемое, чтобъ взойти посредствомъ метафизики и ея разумно построенной діалектической лѣстницы до уничтоженія — еще природнаго — природной интеллекціи въ сверхъ-интеллигибельномъ или пережить ангельскій экстазъ. Вопросъ въ томъ, чтобы въ любви возвыситься надѣ всѣмъ тварнымъ, чтобы подѣ божественнымъ воздѣйствіемъ, отрехшись отъ себя и всего въ мірѣ, вознестись любовью, въ пресвѣтлую ночь вѣры, до наивысшаго сверхъестественнаго познанія всего безгранично сверхъестественнаго и тамъ любовью преобразиться въ Богѣ. Ибо «только для этой любви мы и были созданы»\*\*\*). Нѣтъ,

\*) St. Jean de la Croix. Montée du Carmel, II, VIII.

\*\*) Denys, Noms divins, VII, 3.

\*\*\*) St. Jean de la Croix, Cantique spirituel, str. 29.



метафизика не может быть дверью для мистического созерцания. Дверь эта — человечность Христа, который дарует нам благодать и истину. «Я дверь, сказал Он, кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет».

Войдя через Него душа поднимается и проникает в ночное и голое созерцание чистой божественности и оттуда снова опускается к созерцанию святой человечности. И здесь и там она находит пищу и насыщается Богом своим.\*)

7) В каждом символѣ, понятіи или имени нужно различать двѣ вещи, объектъ, котрый они познають и способъ, какимъ познають. Во всѣхъ символахъ, которыми нашъ интеллектъ пользуется для познанія Бога, *способъ*, какимъ Его символизуютъ недостаточенъ и недостойнъ Бога, такъ какъ онъ соотвѣтствуетъ не Богу, а тому, что не есть Богъ, подобно тому, какъ совершенства, пребывающія въ вещахъ въ чистомъ видѣ своемъ предсуществуютъ въ Богѣ. И такъ же какъ всѣ тварныя вещи лишь несовершенно отражаютъ Бога ихъ создавшаго, такимъ же несовершеннымъ образомъ и наши идеи, познающія прежде всего и непосредственно все сотворенное, даютъ познаніе Бога. Совершенство имъ выражаемое, которое можетъ — если оно порядка трансцендентнаго — существовать въ состояніи и тварномъ и нетварномъ, имъ свойственно обозначать въ состояніи тварномъ, ограниченномъ и несовершенномъ. Также и всѣ имена, которыми мы называемъ Бога, обозначая одну и ту же реальность, невыразимо единую и простую не являются-ли однако лишь синонимами, такъ какъ они обозначаютъ ее тѣмъ способомъ какимъ соединены и раздѣлены въ тваряхъ совершенства, предсуществующія въ Богѣ въ состояніи наивысшей простоты. Богъ есть непреходящее Добро, непреходящая Истина, непреходящее Бытіе, но идея Добра, Истины, Бытія даже въ чистомъ состояніи своемъ не была бы Богомъ. Отсюда слѣдуетъ, что имена и понятія, соотвѣтствующія Богу, сохраняютъ, переходя на Него, всю свою умпостигаемую цѣнность и все свое значеніе: обозначаемое пребываетъ *цѣлостнымъ* въ Богѣ со всѣмъ, что оно создаетъ для интеллекта («формально» говорятъ философы). Когда мы говоримъ, что Богъ добръ, мы этимъ существенно обозначаемъ божественную природу и знаемъ, что въ ней есть все, что необходимо предполагаетъ ея добро. Но въ этомъ совершенствѣ, въ чистомъ актѣ его — который и есть самъ Богъ — заключено уже безконечно *большее*, чѣмъ это обозначено въ понятіи о немъ и имени его. Оно существуетъ въ Богѣ (въ «наивысшей полнотѣ», говорятъ философы) способомъ безконечно превосходящемъ наше пониманіе. Зная, что Богъ добръ, мы еще не знаемъ, что такое божественное Добро, ибо Онъ добръ, какъ никто другой, истиненъ какъ никто другой, *Онъ есть*, какъ ничто изъ всего что мы знаемъ.

Итакъ, говорить св. Тома, имя Мудрецъ, когда оно сказано о человѣкѣ,  *описы-*

\*) St. Thomas d'Aquin, Quodlib. VIII, a, 20; Josephus a Spiritu Sancto, Cursus theologiae, mystico scholasticae. Disp. prima proemialis, q. 2 § 1 (edit. 1924, Beyaert, Brugest p. 117.

ваетъ и выражаетъ, до нѣкоторой степени, обозначаемый предметъ, но не тогда, когда оно сказано о Богѣ; въ этомъ случаѣ оно оставляетъ предметъ неимѣстимымъ, неописуемымъ и превосходящимъ «значеніе имени»\*)).

Всякое познаніе Бога посредствомъ идей или понятій, идей приобрѣтениыхъ метафизикой и спекулятивной теологіей или виушенныхъ какъ бы въ пророчествѣ, — всякое чисто интеллектуальное познаніе Бога, внѣ блаженнаго Видѣнія, если бы оно даже было абсолютно вѣрно, абсолютно достовѣрно и являло бы собой подлинное и наиболѣе желанное знаніе, благодаря способу воспріятія и обозначенія его, все же осталось бы безнадежно неполнымъ и безконечно несоотвѣтствующимъ познаваемому и обозначаемому объекту.

Очевидно, если намъ можетъ быть дано познаніе Бога, хотя бы еще и не *sicuti est*, не въ Его сущности, не въ видѣніи, а лишь въ трансцендентности Его божественности, пользуясь способомъ познанія, соотвѣтствующимъ познаваемому объекту, то и такое познаніе не можетъ быть достигнуто путемъ чисто интеллектуальнымъ. Превзойти всякій способъ познанія, оставаясь въ линіи интеллекта, т. е. понятія, было бы противорѣчіемъ въ терминѣхъ. Нужно пройти черезъ любовь. Одна лишь любовь, я говорю любовь сверхъестественная, можетъ совершить этотъ переходъ. Земной разумъ можетъ превзойти всѣ обычные пути лишь отрѣшившись отъ познанія. Тогда Духъ Божій, пользуясь сродствомъ любви и воздѣйствіями, произведенными божественнымъ единеніемъ на нашу аффективность, дастъ душѣ въ опытѣ любви познать то, что недоступно и недостижимо никакому познанію.

«Тогда, освобожденная отъ міра чувственнаго и міра интеллектуальнаго, душа вступаетъ въ таинственную тѣму святаго невѣденія и, отрѣшившись отъ всякихъ научныхъ данныхъ, она теряетъ себя въ Томъ, Кто не можетъ быть ни видимъ, ни осязаемъ. Всецѣло отдавшись этому объекту, не принадлежа уже ни себѣ, ни другимъ, соединенная съ невѣдомымъ самой благородной частью своего я, въ силу отказа отъ познанія, она черпаетъ, наконецъ, въ этомъ абсолютномъ незнаніи то познаніе, которое не можетъ быть завоевано никакимъ постиженіемъ».\*\*)

8). Повидимому, характеръ переживаемыхъ нами временъ стоитъ подъ знакомъ раздѣленія тѣла и духа или прогрессирующаго распада человѣческаго образа. Слишкомъ очевидно, что переходъ человѣчества подъ власть Денегъ и Науки (я имѣю ввиду математическое использование природы) указываетъ на возрастающую материализацію интеллекта и міра. Съ другой стороны, и какъ бы въ компенсацію этого явленія, духъ, въ которомъ наша дискурсивная и социальная активность нуждается все меньше и меньше и съ котораго, благодаря этому снимается необходимость обслуживания многихъ органическихъ функций человѣческой жизни — духъ этотъ какъ

\*) St. Thomas. Sum. Theol. I, 13, 5.

\*\*) Denys. Theologie Mystique, Ch. I, 3.

бы освобождается или может частично освободиться. «Фотографія освободила живопись». Эти слова Жана Кокто могут быть примѣнены ко всѣмъ областямъ. Печатаніе освободило пластическія искусства отъ педагогическихъ функцій, выпавшихъ на ихъ долю въ эпоху строительства соборовъ. Опытныя науки освободили метафизику отъ заботы объяснять предметы чувственной природы и отъ многихъ иллюзій, явившихся послѣдствіями греческаго оптимизма. Земля не нуждается болѣе въ Ангелѣ, который бы ее вращалъ, она находитъ возможность двигаться безъ его помощи. Духъ возносится къ небу.

Но человѣкъ есть и тѣло и духъ, связанные между собой не ниткой, а единствомъ сущности. И если человѣческія вещи перестанутъ быть измѣряемыми человѣческимъ составомъ — одни въ соотвѣтствіи съ энергіями матеріи, другіе по требованіямъ развоплощенной духовности, то это будетъ для человѣка ужасающимъ метафизическимъ раздробленіемъ на части.

Можно думать, что образъ міра преїдетъ въ день, когда этотъ разрывъ достигнетъ предѣла и сердце наше не выдержитъ.

Что касается вещей духовныхъ, то ихъ «освобожденіе» рискуетъ остаться иллюзорнымъ, — что тяжелѣе рабства. Узы, налагавшія ихъ служеніемъ людемъ, были для нихъ легкими. Оиѣ, хотя и стѣсняли, но придавали имъ ихъ естественный вѣсъ. Ангелизація искусства и знанія? Вся эта возможная чистота не будетъ-ли утрачена въ этомъ грубомъ безумствѣ? Она обрѣтетъ себя и будетъ сама собой лишь въ оградѣ Духа. Тамъ гдѣ будетъ трупъ, тамъ соберутся орлы. Въ то время, какъ міръ опускался, Церковь Христова возносилаь какъ бы сквозь него, мало по малу освобождаясь и освобожденная отъ заботъ о городахъ ее изгоняющихъ и отъ земныхъ попеченій, которыя по праву выполняла. И, когда она, нищая и лишенная всего, бѣжитъ въ пустыню, она увлечетъ за собой все, что остается еще въ мірѣ не только отъ вѣры, любви и истиннаго созерцанія, но и отъ философіи, поэзіи и добродѣтели. И это будетъ болѣе прекраснымъ, чѣмъ когда либо.

9). Огромный интересъ современнаго кризиса заключается въ томъ, что будучи болѣе универсальнымъ, чѣмъ какой либо иной, кризисъ этотъ вынуждаетъ насъ сдѣлать окончательное избраніе. Мы достигли, наконецъ, линіи водораздѣла. Благодаря измѣнѣ Запада, злоупотребившаго божественной благодатью и растратившаго дары, которые онъ долженъ былъ воздѣлывать для Бога, произошло то, что, выпавъ изъ порядка любви, порядокъ разума всюду искажился и болѣе ни на что не годенъ. Зло рационализма породило раздоръ между природой и *формой разума*. Становъ стало очень трудно удержаться на одномъ человѣческомъ. Нужно дѣлать ставку или выше разума и за него или ниже его и противъ него. Но однѣ лишь теологическія добродѣтели и сверхестественные дары превосходятъ разумъ. Духъ? Но какой духъ вызываете вы? Если это не Духъ Святой, то, съ такимъ же успѣхомъ можно было бы призывать духъ дерева или духъ вина (*esprit de vin* — непереводаемая игра словъ.

пер.) Все, такъ называемое духовное или сверхъ разумное вне любви служить, въ концѣ концовъ, лишь животности. Вражда противъ разума будетъ всегда возстаніемъ рода противъ специфическаго различія. Мечта противоположна созерцанію. Если чистота заключается въ полномъ разнузданіи жизни, согласно чувствамъ и ихъ механизму, то чистоту эту мы найдемъ скорѣе у животнаго, чѣмъ у святого.

Міръ, тотъ міръ, о которомъ Христосъ не молился — его выборъ уже давно сдѣланъ. Освободиться отъ *forma rationis*, убѣжать какъ можно дальше отъ Бога въ невозможное метафизическое самоубійство, — жестокий и спасительный порядокъ, установленный вѣчнымъ закономъ, — таково желаніе, отъ котораго трепещетъ плоть ветхаго человѣка. Этого желалъ и Древній изъ древнихъ, низвергаясь, подобно молніи, съ высоты небесъ. Чтобы выразить его въ абсолютномъ, въ полнотѣ, доступной существу, которое почти никогда не знаетъ, что дѣлаетъ — нуженъ нѣкотораго рода героизмъ. (Дьяволъ имѣетъ своихъ мучениковъ). Свидѣтельство безъ обѣщанія, воздаваемое тому, что болѣе, чѣмъ умерло...

Что касается огромной массы человѣческой, то судя по обыкновеннымъ условіямъ человѣческой природы, можно легко повѣрнуть, что она будетъ катиться по той же наклонной плоскости, безъ воли и мужества, умерщвленная своимъ идеаломъ. Движеніе по наклонной плоскости такъ легко!

Но все же ошибочно судить лишь согласно природѣ. Нельзя забывать о благодати, которая готовитъ свои неожиданности. Въ то время какъ старый міръ продолжаетъ свое ниспаденіе, уже зарождается востину новое, — таинственное и непобѣдимое движеніе божественнаго сока въ мистическомъ Тѣлѣ, нетлѣнномъ и не старѣющемъ, благословенное пробужденіе души подъ покровомъ Дѣвы и Духа. О, Премудрость, охватывающая силой своей концы земные и объединяющая противоположности! О, обѣтованіе, украшающее собой это несчастное время и вливающее въ насъ радость! Пусть народы, принявшіе крещеніе и не оставшіеся вѣрными своему призванію отдѣляются отъ Церкви, пусть всюду поносятъ имя Христово, давая вмѣсто христіанской цивилизаціи лишь трупъ ея, но тѣ, которые чувствуютъ, что все потеряно и ждутъ неожиданнаго — я никогда не буду презирать ни ихъ отчаянія, ни ихъ ожиданія. Чего же они ждутъ? — вотъ что важно знать: Антихриста или Второго пришествія Христа? Мы, мы ждемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Мы знаемъ, чего ждемъ и знаемъ, что то, чего мы ждемъ превосходитъ всякое постиженіе. Есть разнница между тѣмъ, когда не знаютъ, на что надѣяться, и когда знаютъ, что то, на что надѣются — непостижимо.

ЖАКЪ МАРИТЭНЪ.

## ПУБЛИЧНОЕ ЗАСЪДАНІЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛО- СОВСКОЙ АКАДЕМІИ, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА.

Въ воскресенье 1 ноября въ Парижѣ состоялось публичное засѣданіе Религиозно-Философской Академіи, посвященное памяти Владиміра Соловьева по случаю двадцатипятилѣтія со дня его смерти. Засѣданіе началось панихидой, отслуженной протоіереемъ о. Сергіемъ Булгаковымъ. Послѣ панихиды О. Сергій Булгаковъ сказалъ слово:

*Починайте наставниковъ вашихъ* (Евр. 13: 7). Долгъ любви церковной къ почившему рабу Божьему Владиміру есть прежде всего молитва о душѣ его, а затѣмъ и благодарная память о добромъ дѣлѣ жизни его. Есть много людей, которымъ помочь онъ пріѣхалъ къ вѣрѣ Христовой и проѣхалъ, опираясь на его руку, ту или иную часть своего пути къ Богу, и я первый обязанъ ему этимъ, и въ немъ имѣю одного изъ путеводителей ко Христу. Рабу Бож. Владиміру вѣрно было служеніе слова, подобное служенію раннихъ христіанскихъ апологетовъ, которые помогали пробиваться къ вѣрѣ черезъ тьму невірія и язычества, и къ тому Богу надѣлили его многими дарами. Онъ былъ проповѣдникомъ вѣры въ Бога и Церковь, и всю жизнь неслъ подвигъ этого исповѣдничества. Ему даны были многіе дары, — даръ религіознаго воодушевленія и живого, опытнаго проникновенія въ догматы, даръ духовной свободы, даръ отысканія Царства Божія въ силѣ, правдѣ и красотѣ его раскрытія въ историческихъ путяхъ человѣчества, даръ печалованія о расколахъ церковныхъ. Большіе и многіе дары влекутъ съ собою и большія трудности, и духовныя восхожденія должны оправдываться соразмѣр-

намъ молитвеннымъ подвигомъ. Трудно всегда сохранять духовное равновѣсіе и трезвость, не дѣлаясь жертвой искушеній и прельщеній, не смѣшивая вдохновенности съ вдохновеніемъ, возбужденія съ пророчествованіемъ, дерзновенія съ самоопиеніемъ, и почившій рабъ Божій Владиміръ не всегда и не во всемъ оставался свободенъ отъ этихъ смѣшеній. И дѣло любви церковной къ почившему является не только хранить о немъ молитвенную память, но и продолжать жизненное дѣло его, исправляя его въ уклоненіяхъ и ошибкахъ и тѣмъ и освобождая душу автора отъ ихъ послѣдствій, на немъ тяготящихся.

Въ числѣ другихъ уклоненій было и то, которое постигло его на пути его неканоничнаго церковнаго воссоединенія всѣхъ, именно, смущающее многихъ тайное присоединеніе его къ католицизму, которое неизвѣстно было при его жизни и полное остается неразгаданной тайной. Однако передъ смертью умирающій обратился къ Таинствамъ Православной Церкви, на смертномъ одрѣ онъ не отторгся отъ Православія, и Православіе не отрицается своего сына, нынѣ нами благодарно поминаемаго.

Послѣ слова О. Сергія Булгакова Н. А. Бердяевъ сказалъ на тему: «Идея Богочеловѣчества у Вл. Соловьева»:

Русскіе неблагодарны къ своимъ замѣчательнымъ людямъ. Эта неблагодарность сказалась и въ отношеніи величайшаго русскаго мыслителя. Образъ Вл. Соловьева остается загадочнымъ. Есть Соловьевъ дневной и Соловьевъ ночной. И противорѣчія Соловьева ночного

иногда лишь кажущимся образом были примирены въ сознаниі Соловьева духовное. Онъ мыслитъ и рационалистъ, православный и католикъ, человекъ церковный и свободный гностикъ, консерваторъ и либералъ. Противоположныя направленія его считаютъ своимъ. Но онъ былъ и остался одинокимъ. Вл. Соловьевъ универсальный умъ и центральною идеей его была идея конкретнаго всеединства. Но движущій пафосъ В. С. нужно искать въ идее Богочеловѣчества. Съ этимъ связано его пониманіе христіанства. Онъ прежде всего религиозный защитникъ человека и челоѣчества. Онъ борется со всѣми уклонами къ моноэвизмству. Вл. Соловьевъ вернулся къ вѣрѣ отцовъ послѣ гуманистическаго опыта новой исторіи, послѣ свободнаго пути познанія. И для него свобода и античность челоѣка есть часть христіанства, какъ религія Богочеловѣчества. Онъ ищетъ въ христіанствѣ принципъ развитія. Онъ всю жизнь защищаетъ свободу духа, свободу совѣсти, чѣмъ отличается отъ католицизма. Христіанство предполагаетъ не только вѣру въ Бога, но и вѣру въ челоѣка, т. е. въ соединеніе въ Богочеловѣствѣ духа и природы. Въ первый періодъ, къ которому относится «Ученіе о Богочеловѣствѣ» построено Вл. Соловьева отрицается пантеизмъ. Онъ не видитъ признака историческаго процесса и представляетъ себѣ эволюціонно осуществленіе теократіи на землѣ. В. С. исходитъ изъ кризиса современной цивилизаціи. Но онъ признаетъ положительное значеніе отпаденія природнаго челоѣческаго, силъ отъ Бога, какъ условія *свободнаго* ихъ воссоединенія съ Богомъ. В. С. прошелъ черезъ германскій идеализмъ, который для русской религиозной мысли имѣетъ то же значеніе, какое имѣла греческая философія для учителей Церкви. Рационализмъ и мистицизмъ сочетаются въ религиозной философіи Соловьева. Онъ понимаетъ христіанство не только какъ данность, но и какъ заданіе. Христіанство есть организованныя любовь. Для В. С. Богочеловѣчество является въ результатъ соединенія божественнаго начала Церкви и Божества и челоѣческаго начала на Западѣ. Активное выраженіе челоѣческаго начала въ Богочеловѣствѣ — основная идея В. С. Онъ вѣритъ въ челоѣчество, какъ въ реальное существо. Съ этимъ связано ученіе о Софіи. Софія есть пре-

дѣльное, совершенное челоѣчество. Челоѣчество — душа міра. Софія — душа міра. Софія, душа міра, челоѣчество — двойственное существо, божественное и тварное. Нѣтъ рѣзкаго раздѣленія между сверхъестественнымъ и естественнымъ, какъ въ томизмѣ. Челоѣчество вкоренено въ Божественномъ мірѣ. Каждый челоѣкъ вкорененъ въ универсальномъ, небесномъ челоѣствѣ, въ Адамѣ Кадомиѣ Кабаллы. Мирная душа свободна, она свободна, предѣльно и довершено отпала отъ Бога и свободно должна къ нему вернуться... В. С. учитъ объ абсолютномъ существѣ и абсолютномъ становящемся. Богочелоѣчество есть абсолютное становящееся. Явленіе Христа есть явленіе Новаго Адама, есть антропогенетическій и космогенетическій процессъ. В. С. чуждо судебное пониманіе искупленія. Въ этомъ онъ чуждъ католической теологіи. Въ христіанскомъ челоѣствѣ должно произойти тоже соединеніе двухъ природъ, которое индивидуально произошло въ Иисусѣ Христѣ. В. С. иногда не понималъ христіанства, какъ религію личнаго спасенія, а всегда понималъ его, какъ религію спасенія и преобразенія міра, какъ религію социальную и космогенетическую. Отрицательное развитіе челоѣческаго начала имѣетъ положительное значеніе для Богочеловѣчества. В. С. придаетъ огромное значеніе стремленію именно потому, что въ немъ выражена напряженная активность личнаго челоѣческаго начала. Съ религиознымъ утвержденіемъ челоѣческаго начала у В. С. связано его пониманіе *пророческаго* служенія, *свободнаго* пророчествованія. Пророкъ въ отличіе отъ священника есть богородителъ челоѣкъ. В. С. былъ одинокъ и непонятъ, потому что онъ чувствовалъ себя призваннымъ къ пророческому служенію. Онъ, какъ и кардиналъ Ньюманъ, признаетъ догматическое развитіе въ Церкви. Въ статьѣ «Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія» В. С. видитъ въ гуманизмѣ и прогрессѣ, въ гуманныхъ обществѣнныхъ реформахъ большее осуществленіе христіанскихъ началъ, чѣмъ въ условномъ и полужизическомъ христіанствѣ. Онъ всегда требовалъ, чтобы христіанство было реально осуществлено въ жизни, личной и общественной. Христіане сами должны быть лучше, а не нападать на не-христіанъ. Эту подлинную христіанскую мораль

онъ примѣнилъ къ еврейскому вопросу. Въ статьѣ «Идея челоѣчества у Ав. Конта» В. С. сближаетъ культъ Великаго Существа—Челоѣчества съ культомъ Мадонны и культомъ Св. Софїи. Челоѣчество есть половина Богочелоѣчества. Контъ не совершилъ грѣха противъ Духа Св. и Соловьевъ предлагаетъ внести его имя въ христіанскій календарь. В. С. былъ своеобразнымъ христіанскимъ гуманизмомъ. Челоѣчность для него органически входитъ въ христіанскую вѣру. В. С. не всегда вѣрно рѣшалъ религиозную проблему о челоѣкѣ, но заслуга его огромна въ самой постановкѣ проблемы. Въ первый свой періодъ Соловьевъ недооцениваетъ силы зла въ мірѣ и его паростанія. Онъ не свободенъ отъ иллюзій прогресса. Его концепція вселенской теократіи есть чистѣйшая утопія, которая у него самого подъ конецъ рухнула. Въ «Новѣсти объ антихристѣ» историческая перспектива окончательно замѣняется перспективой эсхатологической. В. С. не вѣритъ больше ни въ какія историческія задачи. Власть въ мірѣ окончательно переходитъ къ антихристу. Антихристъ — филантропъ, благодѣтель челоѣчества. В. С. видитъ, что зло парастаетъ подъ видомъ добра. Теократія не можетъ осуществиться путемъ необходимой эволюціи. Дѣло В. С. приводитъ насъ къ мучительной проблемѣ христіанскаго сознанія: христіане должны осуществлять правду Христову въ мірѣ, царство Божіе на землѣ и царство Божіе на землѣ легко можетъ оказаться подмѣной, царствомъ антихриста. Коммунизмъ соблазняетъ жаждущимъ осуществленіемъ социальной правды. Новая исторія создала ересь гуманизма. И необходимъ церковный отвѣтъ на тревожный религиозный вопросъ, поставленный этой ересью, — раскрытіе положительной правды о челоѣкѣ, о его творческомъ признаніи. В. С. всей своей жизнью ставилъ этотъ вопросъ и помогалъ его разрѣшенію. Онъ извѣрилъ въ пророческую сторону христіанства и призывалъ къ творческому возрожденію христіанства. Въ этомъ его безсмертная заслуга.

Профессоръ Б. П. Вышеславцевъ въ своей рѣчи «Владимиръ Соловьевъ и Платонъ» сказалъ слѣдующее: В. Соловьевъ является типичнымъ представителемъ восточнаго христіанства, воспринятаго нами отъ эллиновъ. Это выражается въ его

богословіи, въ его философіи, въ его мистикѣ, и даже въ его отношеніи къ другимъ исповѣданіямъ: нельзя понять его практическаго отношенія къ католичеству, если не имѣть въ виду, что онъ одержимъ идеей *всеединства* и православной идеей вселенской соборности.

Вслѣдъ за виднѣйшими восточными отцами Церкви, вслѣдъ за Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ, Соловьевъ вступаетъ на путь Платонизма. Платонъ предопредѣляетъ весь путь, весь методъ его философствованія, всю его любовь къ Софїи. Въ концѣ своей жизни онъ ставитъ себя задачей дать русской философствующей мысли Платона, какъ это сдѣлалъ Шлегельмахеръ для Германіи. Во всей мировой философіи Платонъ является единственнымъ въ своемъ родѣ соединеніемъ трехъ потенцій духа: діалектическаго генія, поэтическаго таланта и мистической одаренности. Въ этомъ *сочетаніи* даровъ Соловьевъ конгеніаленъ Платону; болѣе того, Платону конгеніальна русская душа: тому доказательствомъ является Достоевскій съ его трагическимъ гениемъ, діалектическимъ талантомъ и мистическими озареніями.

Напротивъ, латинскій геній католичества всего менѣе конгеніаленъ Платону: онъ плохновляется Аристотелемъ, его разумно-аналитическимъ талантомъ, лишеннымъ великой поэзіи и мистики, его «Евклидовымъ умомъ». Логика Аристотеля и разумно-аналитическій геній римскихъ юристовъ предопредѣлили характеръ католической теологіи: ея статичность, конечность, абсолютность рѣшеній, юридизмъ (теорія искупленія), усвоеніе формальныхъ разграниченій. Всегда характернымъ остается для нея полнѣе *исполненіе діалектики*, съ ея апоріями, переходами, тесучествомъ, съ ея всеединствомъ и соборностью; и далѣе — подозрительное отношеніе къ мистикѣ, которая ставится подъ надзоръ инквизиціи и «директоровъ совѣта».

Все это глубочайшимъ образомъ противорѣчитъ духу Соловьева, который владеетъ, конечно, методами западно-европейской мысли, какъ ученый и философъ, но въ своей интимной мистикѣ опредѣляется всецѣло вліяніемъ востока: египетскимъ гнозисомъ, Индїей, неоплатонизмомъ и восточными отцами церкви. Никогда католичество не по-

терпѣло бы мистику «Софiи». Если бы Соловьевъ дѣйствительно перешелъ въ католичество, онъ навсегда остался бы тамъ чужимъ, какъ остались чужими католичеству Скоттъ Эриугенъ, Николай Кузанскій и Мейстеръ Эккехардтъ.

Подлинное православiе Соловьева — всего лучше доказывается его послѣднимъ гениальнымъ произведенiемъ: Повѣсть объ антихристѣ. Рѣчь старца Иоанна о единствѣ христіанской Церкви и соединенiи исповѣданiй есть образецъ

православiя — свободнаго, вселенскаго и соборнаго. Здѣсь нѣтъ рѣчи о переходѣ всѣхъ въ католичество, нѣтъ рѣчи и о томъ, что папа является единственнымъ вождемъ христіанъ въ ихъ борьбѣ съ антихристомъ. Соборное единство христіанъ осуществляется въ порывѣ любви, въ сознанiи того, что «перегородки исповѣданiй не доходятъ до небесъ» (Филаретъ). Католикъ никогда такъ не закончилъ бы «повѣсть объ антихристѣ» (см. напр. Бенсонъ).



## ЧЕТВЕРТЬ ВѢКА НАЗАДЪ.

(Памяти Владимира Соловьева).

Прошло ровно двадцать пять лѣтъ съ того дни, какъ въ Москвѣ хоронили Владимира Сергѣевича Соловьева. Выросло уже послѣ этого новое поколѣніе и вмѣстѣ съ поколѣніемъ предшествовавшимъ столько перемѣнилось и переживалось за минувшую четверть вѣка, сколько не приходилось дальнѣйшимъ предкамъ думать и чувствовать за цѣлое столѣтіе. Историческая Немизада творить переосѣнку всѣхъ цѣнностей и безыогданно кассируетъ самыя увѣренныя приговоры современниковъ. Имя Владимира Соловьева за минувшее двадцатипятилѣтіе не только не померкло на историческомъ горизонтѣ, но, наоборотъ, ярисовалось на немъ болѣе ярко и болѣе четко, становясь, несомнѣнно, свѣтоноснымъ средоточіемъ цѣлаго литературно-философскаго созвѣздія.

Похороны знаменитаго русскаго философа явились въ самую глухую безлюдную пору московскаго лѣта. Утромъ 3 августа прахъ Владимира Сергѣевича яеревезли въ университетскую церковь — ту самую, гдѣ, какъ онъ разсказываетъ въ стихотвореніи «Три свиданія», ему въ раннемъ еще дѣтствѣ явилось первое видѣніе. Медленно и беззвучно двигался серебряный парадный катафалкъ изъ пѣтиль Князя Петра Н. Трубецкаго «Узкое» по яроеслонной дорогѣ въ Москву. Девять верстъ прошли немногіе сопровождавшіе друзья то еикатыми золотистыми полями, то листовнымъ лѣсомъ, уже теряющимъ багряный свой уборъ. Задолго до начала обѣдни раскрытый гробъ яоставили на возвышеніе, украсили обильно живыми цвѣтами. Всю долгуо заупокойную службу я почти не могъ оторвать глазъ отъ бездыханнаго Соловьева. Трудно представить себѣ мертвеца, производящаго болѣе величественное, мисти-

чески-примиряющее со смертыо впечатлѣніе. Точно изъ блѣдно-палеваго мрамора, напоминающаго своимъ цвѣтомъ еще не увядшіе лепестки нѣжной чайной розы, были выточены сверхчеловѣческимъ рѣзцомъ этотъ чудный тонкій профиль. Недвижно легли вокругъ прекраснаго лба когда-то непокорныя пряди серебристыхъ волосъ. Длинные пушистыя рѣсницы полузакрытыхъ глазъ, какъ будто скрывали предсмертную тайну навсегда погасшаго взора. Послушно скрестились усталыя женственныя руки. На спокойно сомкнутыхъ устахъ застыла чуть примѣтная яримирительная улыбка.

Молодой безвѣстный священникъ, напутствованный умирающаго «болярина Владимира» несовѣдью и яричастіемъ въ селѣ Узкомъ, прочелъ въ концѣ отпѣванія съ особымъ задушевымъ волненіемъ разришительную молитву. Одна изъ сеестеръ бережно отерла прекрасное лицо усопшаго брата какой-то ароматной влагой. Началось яослѣднее прощаніе. Обширный храмъ огласился горькимъ плачемъ, не только женскимъ. Когда я поцѣловалъ чело Соловьева, я не почувствовалъ ледянаго прикосновенія смерти. Я ощутилъ, наоборотъ, благодатную близость того непобѣднаго и неумирающаго начала, что «надъ бездушной смертыо вѣчно торжествуетъ». Завиднымъ спокойствіемъ недоговоренной, но для себя разгаданной тайны, мудраго завершительнаго снптеза, были запечатлѣны эти, яона невредимые, благородные останки. Сказалъ пѣсколько сердечныхъ напутственныхъ словъ старшій изъ служившаго соборѣ духовенства, симпатичнѣйшій нашъ ярофессоръ богословія Н. А. Елсеонскій. Близкашіе друзья — братья Евгений, Петръ и Сергѣй Трубецкіе, В. Д. Кузьмигъ-Каравасъ,

ки. А. Д. Оболенский, П. Н. Исаковъ и другіе подняли странно-легкій гробъ и понесли его къ выходу.

День былъ ярко-солнечный и душный. Когда немногочисленная процессія шла мимо Храма Спасителя при полном солнечномъ сіяніи стали падать большими хрустальными налями живительный дождь. Надъ Замоскворѣьемъ вскоре появилась замѣлительно-красивая радуга — то небесное явленіе, которое такъ любило и такъ увлекательно символически толковало въ своей поэзіи покойный Владиміръ Сергѣевичъ. У воротъ Новодевичьяго монастыря печальный кортежъ былъ встрѣченъ хоромъ монахинь. Чудесная мелодія заукоинныхъ наѣвовъ, перелетныхъ одними высокими голосами, нѣжной трелью замесла среди влажного освѣженного воздуха. Могила знаменитому философу была приготовлена подъ землею отъ входа, рядомъ съ мѣстомъ вѣчнаго упокоенія его отца — знаменитого историка. Начался рѣчь. Прекрасное, въ душу проникающее, слово сказалъ профессоръ В. Н. Герье. «Радость и надежду ты всюду вносишь съ собой, дорогой Владиміръ Сергѣевичъ, Радость и надежду испытывалъ тотъ, кто видѣлъ тебя ребенкомъ въ родительскомъ домѣ, кто встрѣчалъ твой изумившій взоръ на студенческой скамьѣ. Радость и надежда овладѣли всѣми нами, когда въ Московскомъ Университетѣ ты воздвигнул знамя истинной философіи, долго забытой. Свѣтлыя видѣнія, которыми ты жила и утѣшался, были не напрасны!» По суровому, точно вольтеровскому лицу заслуженнаго историка текли слезы и въ сухомъ безстрастномъ голосѣ его звучали особо-теплые ноты...

\* \* \*

Въ одинъ изъ тихихъ лѣтнихъ вечеровъ 1867 года три мальчика-подростка, имѣвшихъ благовоспитанно-барскій видъ, гуляли во кладбищу въ подмосковномъ дачно-аристократическомъ селеніи Покровскомъ-Глѣбовѣ-Стрѣшневѣ и мирно бесѣдовали. Вдругъ старшій изъ нихъ — обладатель прекрасныхъ длинныхъ глазъ и густыхъ каштановыхъ кудрей, съ мгновенно загорѣвшимся взглядомъ порывисто прыгнулъ на могилу неведомаго покойника, повалилъ на ней крестъ и сталъ на этомъ крестѣ плясать какой-то дикій танецъ... Съ недоумѣніемъ и ужа-

сомъ глядѣли на такое жестокое чудачество два младшихъ мальчика. Этого юный пзувѣрь, превосхитившій ровню за полѣтна кощунственный выходни современныхъ комсомольцевъ, былъ Владиміръ Соловьевъ — будущій ревностный защитникъ церковнаго христіанства и дальновидный критикъ всякой безбожной революціонности, а два его спутника — братья Левъ и Владиміръ Михайловичи Лопатины — впоследствии первый — профессоръ Московскаго Университета по наедрѣ философіи (умершій 8-21 марта 1920 года), а второй — артистъ Московскаго Художественнаго театра.

По засвидѣтельствоваію, какъ этихъ, такъ и другихъ, своихъ друзей Владиміръ Соловьевъ въ ранней молодости пережилъ кратковременный, но очень бурный періодъ богоборческихъ сомнѣній и несчастливаго задора. Однажды 15-лѣтній скептикъ, живя подъ религіозно-консервативной сѣнью родительскаго дома, «преддался иконоборству» и въ ознакомленіе этого сорвалъ со стѣны своей комнаты и выбросилъ въ садъ образа, бывшіе свидѣтелями стальныхъ его пламенныхъ молитвъ\*\*). Безболѣзненно, быстро и почти незамѣтно для окружающихъ перешелъ Соловьевъ отъ кощунственнаго вольнудумства къ отстаиванію христіанской теократіи, отъ безрелигіозныхъ дерзавій къ ортодоксальной покорности.

Однако въ бездно-глубокой натурѣ его остались неизбывныя кританіи духовныя потенціи для самыхъ смѣлыхъ богоборческихъ сомнѣній. Въ послѣдніе годы онъ съ особымъ скорбнымъ убѣжденіемъ повторялъ, что любить Бога дѣлительно и влодотворно можетъ только тотъ, кто умѣетъ Ему открыто и откровенно противиться. «Многіе проповѣдуютъ теперь союзъ вѣрующихъ противъ угрожающаго безбожія, а я предпочелъ бы вступитъ въ союзъ съ цѣлѣисмъ противъ бездѣлительныхъ и поверхностныхъ христіанъ», добавляетъ Соловьевъ, нерѣдко при этомъ и напоминая, что изъ непримиримыхъ какъ будто Савловъ-гонимелей выходили

\*) Л. М. Лопатинъ. Вл. Соловьевъ и кн. Е. Н. Трубецкой. Вопросы философіи и психологіи, кн. 119, стр. 356.

\*\*) В. Л. Величко. В. Соловьевъ. Жизнь и творенія. С. П. Б. 1903, стр. 50 и письмо Вл. Соловьева, подъ редакціей Э. Л. Радлова, томъ III (С. П. Б. 1911) стр. 74-75.

перязь Павлы — восторженные сторонники, что поэтому изъ всѣхъ союзовъ слѣдуетъ лишь рѣшительно набѣгать союза съ бѣсами, которые вѣрують и трепещутъ... Всегда искренно возмущался навѣ философы той непрощенной и свескорыстной защитой, которую встрѣчаетъ иная истинная бѣра отъ властвующаго казеннаго лицемерія и не уставалъ возставать устно и печатно противъ гоненій на еретиковъ, епископосанія пновѣрцевъ и утѣсненія ииоредцевъ... На закатѣ своихъ недолгихъ дней, подѣ впечатлѣніемъ отечественной религиозной нетерпимости, Владимиръ Соловьевъ написалъ свое изумительное пророческое письмо къ императору Николаю II, доныне почти неизвѣстное въ русской эмиграции.\*) «Христосъ связалъ: И севъ, дверь. Позволительно ли христіанамъ склою толкать къ эту дверь однихъ и силою же не выпускать изъ нее другихъ? Связано: приходящаго ко мнѣ не отгону, но о притѣсняемыхъ насильно ничего не сказано. Зачѣмъ же тутъ еще принужденіе, къ чему эта вѣдущая неустанный ограда, это тройное кольцо изъ уголовныхъ законовъ, административныхъ притѣснительныхъ мѣръ и цензурныхъ запрещеній? Но какъ ни тяжела и обидна эта оковы для стороны терпящей, — для различныхъ раскольниковъ, сектантовъ и иносѣрцевъ, — безъ сравненія тяжелѣе и обиднѣе такое положеніе для самой восподевающей церкви: для нея оно пагубно. Крѣпостное право, горабоная яростная, развращало помѣщичества. Закрыщеніе людей въ православіе лишило русскую церковь нравственной силы, подрываетъ ея внутреннюю живенность. Можно ли Церкви Божіей жить на землѣ безъ духовной борьбы за истину, а возможна ли такая духовная борьба для Церкви, крѣпко огражденной оружіемъ вѣщественнымъ? Съ какою успѣхомъ можно заблуждающихся убивать въ той истинѣ, во имя которой они уже посажены въ тюрьму или сосланы въ ссылку? Оружіе церкви есть слово, но можно ли достойно обличать тѣхъ, кому уже заняли ротъ силой? Можно ли честно бороться съ противниками, у которыхъ крѣпко связаны руки? Народъ уже выходитъ изъ духовнаго малолѣтства и недостаточная защита истины

производитъ въ его глазахъ гораздо болѣе соблазнъ, нежели свободная проповѣдь заблужденій. Далеко не худшіе среди православнаго народа могутъ разсуждать (и уже разсуждаютъ) такъ: изъ двухъ религиозныхъ обществъ, которое болѣе соотвѣтствуетъ духу Христову и евангельскимъ заповѣдямъ: гонящее или гонимое? Ибо, хотя не всѣ гонимые страдаютъ за правду, но всѣ гонители заставляють страдать высшую правду въ самихъ себѣ. Нельзя же православному христіанину отрицать того факта, что Христосъ въ евангеліи неоднократно говорить своимъ ученикамъ: насъ будутъ гнать за имя Моє, но ни разу не сказали: вы будете гнать другихъ во имѣ Мое». Такъ писалъ онъ тамъ своему адресату. Преслѣдованіе еретиковъ немыслимо порождаетъ ожесточенныхъ безбожниковъ, будущихъ разрушителей и исквернителей, какъ объ этомъ, въ глазахъ Соловьева, наглядно свидѣтельствуетъ примѣръ французской революціи. «Система замороженныхъ нечестивцевъ — порядки цензурныхъ запретовъ и полицейскихъ пресѣченій ратѣ или позже безусловно рушится и погребается подѣ своими обломками ослѣпленыхъ охранителей. «Новый времена стараются, хотя и не всегда успѣшно, отнять у общества полицейскую функцію, а у полиціи божественную санкцію». «Задума — трудно» писалъ онъ въ классической статьѣ своей «Жизненный драма Платона». Этой великой задачей, не покладая рукъ, не сходящая оружія, служилъ Владимиръ Сергѣевичъ до послѣдняго часа жизни. Будущая русская революція всегда представлялась ему въ изумительныхъ стихійныхъ безобразнаго урагана, вандальской, кроваво-истинной потѣхѣ. Однако, будучи непоколебимо предубѣжденъ противъ революціи «безбожной, безидейной и безчеловѣчной», онъ порою самъ совершенно серьезно мечталъ о коренномъ государственномъ переворотѣ, диктаторскомъ религиозно вѣрой. Подѣ впечатлѣніемъ страшнаго голода, постигнаго Россію въ 1891 году, Соловьевъ носилъ съ фалстическимъ планомъ цѣлостнаго революціоннаго обновленія Россіи, производимаго дружными усиліями особаго триумфатора въ составѣ популярнаго свѣдѣнннн, популярнаго полководца и популярнаго мыслителя. На всякаго мудреца довольно простоты, и у великаго гѣія проявляется вѣчно-дѣтское начало въ особахъ неповторимыхъ формахъ. Эта утопическая

\*) Оно напечатано въ журналѣ «Начало» 1921 г.

греза вскорѣ перестала совершенно владѣть Соловьевымъ, по негодующей простотѣ противъ власти, неумѣющей огрѣдѣть народъ отъ хроническаго недожданія, какъ духовнаго таѣ и плотекаго, не замолкалъ до конца въ его душѣ.

Эта загадочная двойственность въ исподражаемомъ духовномъ обликѣ Соловьева, сказавшаяся такъ ярко въ его политическомъ жизнепониманіи, всегда чувствовалась и въ его религиозно-философскомъ творествѣ. Изъ странныхъ загадочныхъ противорѣчій была соткана многогранная, тонко мозаичная личность русскаго гениальнаго мыслителя. Какъ жемчугъ есть болѣзнь раковины, какъ рѣдчайшіе черные перлы составляютъ пошлымъ догадкамъ ялѣнительную извращенность причудливой природы — такъ бываетъ, вѣроятно, и въ сокровищницѣ драгоцѣнностей философскихъ. Необычайно разносторонній и капризный умъ Владимира Соловьева въ своихъ нетерпѣливыхъ переходахъ давалъ порою цѣлый радужный спектръ настроеній. Игра цвѣтовъ всцѣвленной жемчужины зависитъ отъ интерференціи свѣта на волнистой поверхности перламутровыхъ слоевъ. Такъ и титаническій умъ Владимира Соловьева сверкалъ разноцвѣтными лучами въ зависимости отчасти отъ того, какой вышній свѣтъ подала на его своеобразную призму. Онъ отражалъ и ровный свѣтъ горы Оаворъ, свѣтъ невечерній и немерцающій, и кровавое зарею краснаго смѣха и мутно-зеленоватое сіяніе житейскихъ болотныхъ огоньковъ... Рѣшающимъ властнымъ началомъ въ этихъ, иногда очень быстрыхъ переходахъ было, конечно, внутреннее самозаконное сознаніе нашего философа. Соловьевъ понималъ, какъ можетъ быть никто другой въ наше время, кристально-чистую радость религиозной интуиціи и молитвеннаго благоговѣнія — однако и въ очень зрѣломъ возрастѣ озадачивалъ простодушныхъ людей своими двусмысленными недомолвками. Иногда можно было заподозрить въ немъ какого-то двуликаго Януса богословской діалектики, добраго, но ласково-коварнаго Мефистофеля. Со-

ловьевъ называлъ православное богослуженіе «чудеснымъ и ангелами переданнымъ», но самъ въ храмы ходилъ очень рѣдко и однажды самъ при мнѣ прямо сказалъ, что весь церковный обиходъ не для него писанъ и что молиться, какъ подобаетъ нѣмѣющему христіанину, на языкахъ славянскомъ, греческомъ и еврейскомъ, онъ можетъ только въ полномъ одиночествѣ.

Вѣ эти противорѣчія и всѣ эти причуды, крайне интересныя для всѣхъ изучающихъ таинственный духовный обликъ великаго русскаго философа, не подрываютъ нисколько безсмертную общественно-воспитательную цѣнность его прескохотѣвшихъ сочиненій. Въ серьезную минуту онъ говорилъ всегда о серьезномъ серьезно и обладалъ истиннымъ энтузіазмомъ выстрадавшаго убѣжденія. Всегда последовательно училъ Владимиръ Соловьевъ, что нынѣшній міръ безобразнаго сусмудрія и духовнаго рабства, міръ крови и грѣзи, можетъ и долженъ быть преображенъ и одухотворенъ дружными усилиями свободной человѣчности. «Соціализмъ завидуетъ богатымъ — христіанство ихъ жалѣетъ». Эти вѣщія слова его точно огненными буквами остаются на духовномъ небосклонѣ современной Россіи, давшей съ самоубійственнымъ упорствомъ кошмарную пародію на социализмъ и растратившей такъ головокружительно быстро свое богатство и духовное и матеріальное.

Въ мірѣ не жалеть, а въ даль стремляйся прохожій — бездомный бѣднякъ-безерсбренникъ Владимиръ Соловьевъ заставлялъ родитѣ и человѣчеству неисчислимое и нетлѣнное богатство идейное. И вотъ почти всѣ русскіе религиозные мыслители оказались хотя бы частичными его наследниками, отразивъ за четверть вѣка въ своихъ работахъ волей или неволей, прямо или косвенно, его могучее царственное вліяніе. Огнѣннѣе все пророческій и учительскій подвигъ Соловьева будетъ по силамъ только освобожденной и очеловѣченной Россіи будущаго.

Валентинъ Сперанскій.

I

**СЪѢЗДЪ ВЪ АРЖЕРОННѢ.**

Съ 21 по 28 июля с. г. въ замѣкъ Аржероннѣ въ Нормандіи состоялся II съѣздъ Русскаго Христіанскаго студенческаго движенія по Франціи. На съѣздъ съѣхалось около 60 делегатовъ: членовъ религиозныхъ кружковъ и представителей студенчества. Съѣздъ посѣтили и приняли участіе въ его работахъ: Митрополитъ Еллогій, епископъ Веніаминъ, о. Сергій Булгаковъ, о. Александръ Калашниковъ, о. Д. Соболевъ, профессора и руководители кружковъ: Н. А. Бердяевъ, С. С. Безобразовъ, Б. П. Вышеславцевъ, Н. Н. Глубоковский, А. В. Карташевъ, Г. Г. Кузьманъ, П. К. Ивановъ, Л. Липеровскій, Л. А. Зандеръ.

Въ теченіе недѣли участники съѣзда жили интенсивной религиозной и умственной жизнью — участвуя въ ежедневныхъ богослуженіяхъ, выслушивая рядъ докладовъ и лекцій, принимая живое участіе въ ихъ обсужденіи. Закончился съѣздъ торжественной литургіей, на которой всѣ участники его причастились Св. Тайнъ.

Подобныя религиозныя съѣзды не являются новостью въ жизни эмигрантской молодежи. Въ теченіе трехлѣтняго существованія Русскаго Христіанскаго студенческаго движенія въ Западной Европѣ, его съѣзды успѣли принять вполне опредѣленный и своеобразный типъ, выработали методы своей работы и даже усвоили нѣкоторыя традиціонныя формы. И тѣмъ не менѣе каждый изъ этихъ съѣздовъ представляетъ нѣчто новое, въ какомъ то смыслѣ является непохожимъ

на всѣ предшествующіе ему съѣзды — чѣмъ то творческимъ и, въ этомъ смыслѣ неожиданнымъ и непредвидѣннымъ. Программа съѣзда обычно детально разрабатывается заранее; темы докладовъ, участники съѣзда, распределеніе времени — это извѣстно задолго до его созыва. Но во что выльется работа съѣзда, какое направленіе приметъ его жизнь и какое вліяніе будетъ она имѣть какъ на отдѣльныхъ лицъ, участвовавшихъ въ немъ, такъ и на судьбы всего движенія — этого невозможно заранее учесть, это опредѣляется только самой жизнью. А жизнь на этихъ съѣздахъ протекаетъ чрезвычайно интенсивно. Вопросы, которые ставятся здѣсь на обсужденіе обычно такъ глубоко и широкимъ затрагиваютъ духовную жизнь участниковъ, что требуютъ отъ нихъ полнаго напряженія вниманія и всѣхъ духовныхъ силъ — не для пониманія слышаемаго, но для усиленнаго участія въ жизни съѣзда, для обогащенія его своимъ духовнымъ опытомъ. Каждый съѣздъ является поэтому самостоятельнымъ и законченнымъ цѣлымъ, своего рода духовнымъ организмомъ — фрагментомъ жизни, совместно прожитымъ, продуманнымъ и прочувствованнымъ его участниками.

Однако центр тяжести съѣзда лежитъ не въ докладахъ и препіяхъ, какъ бы интересны и значительны они ни были. Его духовной осью является богослуженіе, обычно завершаемое исповѣдью всѣхъ участниковъ и совместнымъ причащеніемъ Св. Тайнъ. Этимъ съѣздъ превраща-

ется в совѣдливую педѣлю, в теченіе которой въ свободное отъ богослуженій время — въ атмосферѣ живой церковности — обсуждаются и такъ или иначе разрѣшаются разнообразныя жизненные вопросы — часто весьма тревожныя и большія, требующія для своего уясненія и разрѣшенія соборнаго разума и церковной воли. Такимъ образомъ съѣзды эти являются по существу своему общинами соборованія русской молодежи, которая чрезвычайно нуждается въ немъ, ибо та безплодность и сухость, которая въ предшествующую эпоху нѣсколько сглаживалась палатенностью жизни и традиціями быта — отравита теперь самая глубина русскаго сознанія.

Почти каждый изъ съѣздовъ имѣлъ свою особую тему, свой лейтъ-мотивъ, который вырабатывался въ теченіе самаго съѣзда и на фонѣ котораго воспринимались всѣ доклады, чего бы они ни касались. Такъ конференція въ Моравской Трeboвѣ (въ юлѣ 1924) выдвинула вопросъ объ отношеніи Церкви и государства, Штернберская конференція (августъ 1925) — проблему Церкви; Аржеронскій съѣздъ (осенью 1924) — вопросъ о братствѣ, какъ о формѣ христіанской жизни... и т. д. Такое же внутреннее оформленіе своихъ духовныхъ устремленій получить и II Аржеронскій съѣздъ. Первоначально уяснителемъ его было неясно — что является центральнымъ моментомъ въ многообразіи поднятыхъ на немъ темъ. Но на третій день съ ясностью обнаружилось, что основнымъ и наиболѣе жгучимъ вопросомъ является столбовой камень двухъ пониманій христіанскаго пути: монашески-аскетическаго, бѣгущаго жизни ради личнаго спасенія, и церковно-дѣятельнаго, стремящагося къ преобразованію и просвѣтленію всей жизни свѣтомъ Христовой истины. Сообразно этому выдвинулся и болѣе глубокий вопросъ о томъ, что является основой жизни христіанства: борьба съ личными грѣхами или любовь, не знающая границъ и стремлящаяся объять весь Божій міръ. Это основное противоположеніе двухъ типовъ христіанской мысли и жизни, иногда не устранимое въ жизни всей Церкви какъ цѣлаго, такъ и отдѣльныхъ ея членовъ, — было вновь почувствовано и пережито участниками съѣзда съ такою силой и глубиной, что въ сравненіи съ ними всѣ прочитанные доклады и лекціи

были восприняты какъ предъисмысли этого вопроса, какъ тотъ общій фонъ, на которомъ отчетливѣе вырисовалась основная тема съѣзда. Впечатленіе это можетъ быть не совсѣмъ правильнымъ, ибо хотя всѣ доклады такъ или иначе и касались этого общаго христіанскаго вопроса, главная ихъ цѣнность состояла въ самостоятельной ея разработкѣ, только частично связанной съ проблемой аскетизма. Таковымъ была, напримѣръ, чрезвычайно интересный докладъ Б. П. Вышеславцева о значеніи сердца въ системѣ Христіанскаго познанія. Тема эта, на первый взглядъ чисто гносеологическая, на самомъ дѣлѣ заключала въ себѣ новый подходъ къ проблемѣ познанія, попытку начертать схему православной гносеологии, преодолѣвающей разсудочные методы дискурсивнаго познанія и стремящейся видѣть истину не въ формальной правильности, послѣдовательности или очевидности сужденій, но въ единствѣ и связности всѣхъ функций духа.

«Человѣкъ находитъ себя какъ эфемерное, хрупкое, зависящее существо, влестное въ абсолютное, безконечное, всеобъемлющее, непостижимое бытіе, « въ немъ же движемся есмь». Человѣкъ есть конечное, относительное, несамодостаточное существо; слѣдовательно, онъ мыслится и существуетъ лишь въ зависимости отъ безконечнаго, абсолютнаго, самодостаточнаго начала. Такова аксіома религіи, какъ аксіома зависимости, ибо религія есть связь и зависимость. Аксіома зависимости безсознательно утверждается всеми и всегда: фетишизмомъ, идолопоклонствомъ, наукой, здравымъ смысломъ, даже атеизмомъ. Но атеистическое міросозрѣніе стремится умалить нашу зависимость, истолковывать истинно сущее не какъ абсолютное и непостижимое бытіе, а какъ матерію, энергію, движеніе, хозяйство, сознаніе и проч. Критическая философія раскрываетъ прямую неправду такихъ утверждений: глубокое научное углубленіе, выявленіе открываетъ границы постижимаго и за ними безконечную глубину. Истинно сущее есть таинственная глубина и глубокая тайна. Разумъ и мистическое чувство сходятся въ признаніи непостижимости «вещи въ себѣ». Это и есть жертвенникъ невѣдому Богу», который ап. Павелъ назвалъ воздвигнутымъ въ эллинской мудрости: сократовское знаніе своего нез-

наніп. Изъ таинственной глубины мы возникаемъ и рождаемся и въ нее же уходимъ. «Откуда и куда идемъ?» Это вѣчный вопросъ религіи, міа, поэзи и философіи. Христіанское откровеніе даетъ совсѣмъ особый, исключительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: «Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ; и опять оставляю міръ и иду къ Отцу». Таинственная глубина и глубокая тайна есть тайна Бога Отца. Вотъ мы откуда и вотъ куда мы идемъ, ибо все мы дѣти Единаго Отца. Это удивительное открытіе мѣняетъ смыслъ всего: жизни, смерти, рожденія. Иначе бьется сердце въ домѣ Отца, иначе мы дышемъ въ Его обители, иначе «движемся и есмы!» Глубокое переживание Богосыновства есть какъ бы новое рожденіе, которое переживается не только умомъ, но и сердцемъ. Аксиома религіи есть не только аксиома ума, но и аксиома сердца. Во всей полнотѣ она постигается и переживается «умомъ, стоящимъ въ сердцѣ». Какъ возможно, однако, отрицать аксиому религіи? Какъ возможно атеизмъ? Нельзя отрицать что мы имѣемъ Отца (это аксиома, и здѣсь нѣтъ свободы; но можно отречься отъ Отца, уйти отъ Отца, забыть Отца, не хотѣть знать Отца (блудный сынъ) — и въ этомъ мы свободны. Человѣкъ, отрѣкшійся отъ Отца, говоритъ: «у меня нѣтъ Отца!», то же говоритъ и атеизмъ. Здѣсь не уничтожается, конечно, очевидность рожденія, но разрывается союзъ любви, а сущность любви соединена со свободой. Въ основѣ всякаго атеизма и богоборчества лежитъ актъ отреченія, актъ разрыва зависимости во имя гордой независимости. Но эта независимость всегда иллюзорна. Зависимость неуничтожима ни для какого конечнаго существа: если мы ее рвемъ и ненавидимъ, то она становится цѣлѣю тюрмы, оковами ада. Атеизмъ есть въ концѣ концовъ антиатеизмъ, отъ этого свойственна ему ненависть къ религіи и изступленіе. Безуміе антиатеизма состоитъ въ томъ, что онъ втайнѣ вѣруеть въ то, что отрицаетъ: «я бѣсы вѣрують и трясещуть».

Далѣе необходимо остановиться на докладѣ А. В. Карташева «о ближайшихъ судьбахъ русской Церкви и о значеніи братскихъ соединеній». Докладъ этотъ въ яркихъ чертахъ обрисовалъ тѣ проблемы, которыя уже теперь встаютъ передъ церковнымъ сознаніемъ и безусловно встанутъ въ гораздо болѣе острой

и отвѣтственной формѣ въ недалекомъ будущемъ. При старомъ строѣ русская Церковь была избалована красотой своей методики. Цѣлый рядъ проблемъ, цѣлая область жизни были совершенно изъяты изъ вѣдѣнія Церкви и рѣшались государствомъ, ревниво оберегавшимъ свои ядра. Но этотъ старый бытъ не удовлетворить запросовъ новаго времени. Въ будущей Россіи мы можемъ мыслить Церковь только внутренне свободной, не пафвонной государствомъ, не ограниченной имъ въ Ея сужденіяхъ и дѣйствіяхъ. А такая Церковь должна будетъ отвѣчать на все вопросы времени, которые безконечно усложняются какъ вслѣдствіе новыхъ условій жизни, такъ и въ связи съ тѣми измѣненіями, которыя произошли въ самомъ церковномъ народѣ. Ибо вмѣсто просто вѣрующаго народа и отвѣтственной за все іерархіи мы видимъ уже теперь въ Церкви тѣ элементъ, которые, хотя и являются блудными сынами, тѣмъ не менѣе имѣютъ свои запросы, свои мысли, и чувства, на которые Церковь какъ-то должна отвѣтить. И въ частности идолъ соціоцентризма, которому такъ долго поклонялись русская интеллигенція, имѣетъ въ своей основѣ правильное чувство соціальной проблемы, которая является наиболѣе болѣзненнымъ и наиболѣе живымъ и важнымъ вопросомъ современной эпохи. Ересъ исключительной общности, какъ и всякая ересь, есть только неправильное истолкованіе, ложный отвѣтъ на реальный и музный вопросъ. Порочность ея заключалась въ томъ, что ложъ самоцѣльной и автономной общности была поставлена на мѣсто истины церковно-божественнаго служенія. Но послѣднее является неустранимымъ изъ жизни Церкви. И если въ прежнія эпохи оно не занимало церковнаго сознанія, то это объясняется тѣмъ, что Церковь вообще давала свои отвѣты на вопросы даннаго времени и данной эпохи, предоставляя имъ создавать въ свое время и не являя имъ раньше срока. И въ этомъ отношеніи нельзя закрыть глаза на то, что современное человѣчество живетъ социальными проблемами и что ихъ надо являть на себя церковному сознанію, которое по самой природѣ своей является сознаніемъ вселенскимъ, то есть обнимающимъ все, входящимъ во все и падающимъ въ себя отзвукъ на все окружающее его. Въ этой грандіозной задачѣ пред-

лежащей Церкви — мощным орудием ее деятельности должны явиться братства. Сейчас еще невозможно предвидеть их деятельность во всех и конкретных чертах. Жизнь покажет сама, какие пути братских объединений явятся наиболее целесообразными и отвечающими конкретным запросам времени; но суть их ясна уже теперь: по каким бы основаниям и для каких бы целей вступая не соединились в братства — они всегда должны образовывать небольшие ячейки, в которых все братья знали бы друг друга, доверили друг другу и жили бы своей интимной братской жизнью. Но будучи замкнутыми и, так сказать, семейными организациями, братства не должны уходить в область исключительности и религиозного провинциализма. В Церкви нет ничего частного и изолированного, Церковь вся — вселенская; поэтому и Церковные братства — небольшие в своих масштабах и скромные в своей деятельности, не могут отрываться от максимальных христианских заданий, посылаемых Богом именно нашей эпохе. А таковыми является не только разрешение социальной проблемы в нашей собственной среде (христианским осуществлением которой собственно и является братство), но и такая задача, как внутреннее объединение Православного Востока, а затем более близкая связь с инославными христианскими восточными церквями. Здесь не может быть границ и ограничений, ибо Вселенская Церковь ни про что не может сказать «моя хата с краю». Она близка всему и всем, — и потому задачи, принадлежащие ей — безграничны. Но исполнять их приходится слабым человеческим силам, которые могут поднимать их на свои плечи только вместе, только соборно, — объединяясь в мѣру своего духовного возраста и христианской любви и осуществлением таких объединений и должны явиться братства».

Логическим продолжением доклада А. В. Карташева и вместе с тем завершением всего этого цикла мыслей о деятельности характере христианства, призванного к миропреобразующей и миропросветляющей работе, явился доклад Н. А. Бердяева «О современном кризисе и о задачах Православия».

«Мировой кризис, который переживает современная нам культура, имеет, по

мысли Н. А. Бердяева, глубоко религиозные корни; это, кризис подлинно религиозный, который в течение многих лет подготовлялся длительным процессом секуляризации целых областей жизни и дехристианизации всего европейского человечества. Первоначальная средневековая сраженность Церкви и царства кесаря — государства, жизни и быта — пошатнулась уже на пороге Ренессанса; в дальнейшем этот процесс получал все более полное и глубокое выражение, жизнь все более и более отделялась от Церкви, замѣняя подлинный религиозный реализм витийной символикой, сохранившей видимость нормального соотношения сил и ценностей. Но на самом деле это была глубочайший религиозный упадок. Социализм, пусть пассивно рабски, но совершенно правильно выразил господствующую в обществе, искаженную и нарушенную иерархию ценностей, когда поставил в главу угла экономизм. Такова же природа империализма. Последние действительно являются господствующими силами современной эпохи, но в сущности своей они являются не причинами, а результатами тех религиозных процессов, кот. пережила культура нового времени. И мы не можем закрывать глаза на ту ложь, которая называла в сущности своим языческим мир христианским обществом и государством и прикрывала ярлыком церковности явно нехристианский строй жизни. По существу вся жизнь была совершенно оторвана от Церкви, творчество всех видов было если не прямо антицерковным, то во всяком случае глубоко расцерковленным. Вследствие этого постепенно измѣнилось и само понятие Церкви. Вместо интегрального понимания как единства всех областей жизни, Церковь стала пониматься дифференциально, как учреждение, имѣющее свое мѣсто наряду со многими другими учреждениями. Повсюду — в науке, как и в жизни — на мѣсто живого космоса ставилась разрывающаяся на мертвые атомы природа, начало органическое подмѣнялось механизмом. И революция — как бы ужасны ни были ее дела — явилась только пассивным, вторичным, отраженным, рефлекторным явлением, выявившим во всей духовную пустоту, которая царяла в предшествовавшую ей эпоху. Эти соображения выписывают сущность



стоящих перед нами проблем. Онъ сводится не къ возстановленію старой идеалогіи и разложившагося строя жизни, а къ созданію новаго церковнаго организма, къ работѣ надъ творческимъ ростомъ самой жизни. Тѣло Церкви, какъ и вселенное тѣло состоитъ изъ клѣтокъ и можетъ жить нормально только при здоровьѣ его элементовъ. И вотъ къ образованію такихъ здоровыхъ и крѣпкихъ клѣтокъ церковнаго организма мы и должны стремиться. Такимъ образомъ маленькое и скромное дѣло кружковъ и братствъ — если посмотрѣть на него съ точки зрѣнія философій исторіи, оказывается самымъ жизненнымъ и существеннымъ отвѣтомъ на мировую боль нашей эпохи. Конечно, эти опыты — только предюдія къ грандіозной работѣ будущаго — христіанизации міра. но и въ качествѣ таковой — и въ нашу переходную эпоху — они могутъ имѣть свое значеніе. Въ будущемъ вѣрояно произойдетъ измѣненіе стили и быта православія. Константиновскій періодъ окончился и окончился потому, что въ немъ не происходило реального преображенія жизни, а господствовала лишь условная символика, въ которой обнаружилась ложь. Въ будущемъ долженъ соиздаться такой стиль Православія, который будетъ обнаруженіемъ творческой религиозной энергіи, преобладающей жизни. Стиль Православія пересталъ быть простецкимъ, и это совершенно естественно и закономерно, ибо временный стиль, окрашивающій ту или иную эпоху, не присущъ онтологіи Церкви. Интеллигенція возвращается въ Церковь, народъ же отходитъ отъ Церкви. Но, обращаясь въ болѣе углубленному, мысленію Православіе на самомъ дѣлѣ возвращается къ той своей болѣе усложненной и болѣе тонкой эпохѣ, которую мы находимъ во времена греческой патристики. Мы должны преодолѣть въ себѣ мнительность, подозрительность и маловѣріе и утвердить въ себѣ мужество духа.

Антитезой докладу Н. А. Бердяева, который резюмировалъ пониманіе христіанства, какъ дѣятельной религіи преображенія міра, и далъ исторіософское теоретическое обоснованіе нѣкоторымъ устремленіямъ Р. С. Х. Д., явились мысли епископа Веніаміна, развитыя имъ какъ въ особомъ докладѣ «о подготовкѣ Христіанина къ общественной дѣятельности и о воспитаніи христіанскаго

характера», такъ и въ выступленіяхъ въ преніяхъ по докладу Н. А. Бердяева (докладъ еп. Веніаміна былъ первымъ по порядку, но излагается въ данномъ мѣстѣ для большей ясности общихъ идейныхъ итоговъ конференціи). Въ отличіе отъ Н. А. Бердяева и А. В. Карташева еп. Веніаминъ разсматриваетъ общественную дѣятельность не какъ церковное служеніе, но какъ старое безпочвенное и утопическое стремленіе русскою интеллигенціи спасти міръ виѣшними средствами. Съ этой точки зрѣнія еп. Веніаминъ категорически отрицалъ первоепенное значеніе общественной дѣятельности, считая такую постановку вопроса нехристіанской и грѣховной. Общая польза, общественное благо инкогда не можетъ да и не должно занимать въ душѣ перваго мѣста. На первомъ мѣстѣ всегда стоитъ «я», мои интересы, мое спасеніе. И монашество есть путь моего, личнаго спасенія, а отнюдь не общественнаго дѣланія. «Спасайте себя» — вотъ первая и основная заповѣдь Христіанства. Но общественной дѣятельности нельзя предоставить даже втораго мѣста; ибо если первой и главной моей заботой являюсь я самъ, моя душа («видя святого эгоизма») то на второмъ мѣстѣ должна стоять моя семья — жена, дѣти, близкіе. Въ этомъ отношеніи простое и столь оплошное на словахъ мѣщанство несравненно выше пустаго утопизма общественности. Последней можетъ быть отведено только третье мѣсто въ іерархіи жизненныхъ цѣнностей, которыя всѣ въ совокупности важны только какъ средства, а не какъ цѣли; семья же какъ общественность можетъ быть только средствомъ самоспасенія; въ противномъ случаѣ она также безсмысленна и грѣховна. Подготовить себя къ такого рода жизни и дѣятельности можно только воспитывая и развивая свой духъ, который долженъ быть единственной дѣйствующей въ человѣкѣ силой. Отвѣтъ на вопросъ, какъ это дѣлать, даетъ вся аскетика. Здѣсь также необходимо отказаться отъ старыхъ заблужденій о доброй природѣ естественнаго человѣка. Современная мысль недооцѣниваетъ силу личнаго успѣха и отсюда именно является утопія общественнаго переустройства міра, подмѣняющая единственно правильный путь борьбы съ грѣхомъ въ преслѣдованіи единственной цѣли — личнаго спасенія — различными программами виѣшней дѣятельности.

Въ соответствии съ этимъ настроеніемъ епископъ Веліаминъ рѣзко разошелся во взглядахъ съ Н. А. Бердяевымъ и сдѣлалъ на его докладѣ рядъ возраженій, послужившихъ темой оживленнаго и стараннаго обсужденія со стороны участниковъ сѣзда. Возраженія эти въ общихъ чертахъ свелись къ слѣд. 1) къ отрицанію положенія объ окончаніи Константиновскаго періода и къ мысли о томъ, что «новая эпоха» можетъ означать только его перерывъ; 2) въ рѣшительномъ отрицаніи возможности «новаго стиля» въ Православіи; 3) въ убѣжденіи, что христіанская общественность была присуща явочной эпохѣ нѣсколько не меньше, чѣмъ настоящей, ибо рѣшеніе общественныхъ вопросовъ есть явленіе, автоматически соответствующее дѣлу личнаго спасенія — и какъ раньше спасались, значить и строили социальны; 4) въ рѣшительномъ отрицаніи идеи «преображенія міра», къ которой люди не призваны, потому что Царство Божіе нездѣшно и не м. б. осуществлено на землѣ; 5) въ утвержденіи, что единственной формулой христіанской дѣятельности является: «спасайтесь — строй — между прочимъ и общественно», а отнюдь не «стройте спасаетесь» — въ каковыхъ словахъ, по мысли епископа Веліамина, можно резюмировать докладъ Н. А. Бердяева.

Въ этомъ спорѣ, захватившемъ всю конференцію и продолжавшемся во всѣхъ частныхъ разговорахъ и на ней долго послѣ ея окончанія, необходимо отдѣлать дѣйствительно глубокое разногласіе сп. Веліамина и Н. А. Бердяева отъ множества недоразумѣній: къ послѣднимъ относится различное пониманіе слова общественности, какъ церковности (въ буквальной смыслѣ слова — эклесіи — общины) съ одной стороны и какъ внѣшней социальной организаціи — съ другой; неправильное воспріятіе идеи самоспасенія какъ противорѣчащей добрымъ дѣламъ и исключющей всякую дѣятельность, тогда какъ по мысли еп. Веліамина они всегда и неизбежно связаны одно съ другимъ; воспріятіе темы Н. А. Бердяева какъ вѣроучительной, тогда какъ весь пафосъ его доклада былъ направленъ на то, чтобы показать, что если дѣло культуры и общественности не будетъ взято въ руки силами христіанства, то имъ воспользуется антихристъ, который уже дѣлаетъ въ этомъ отношеніи серіозные опыты.

Но устранивъ всѣ недоразумѣнія между этими двумя точками зрѣнія, все же остается глубокое противорѣчіе, очень трудно формулируемое и тѣмъ не менѣе ясно осязаемое. Для одной изъ нихъ пораженностью грѣхомъ является основнымъ опредѣляющимъ фактомъ духовной жизни, которая вслѣдствіе этого сводится къ борьбѣ съ нимъ; методомъ и искусствомъ этой борьбы является вся аскетическая литература, практикой ея — вся жизнь Церкви. И идея самоспасенія, свѣтлого эгоизма является съ этой точки зрѣнія основной идеей Христіанства, которое такимъ образомъ опредѣляется чисто негативно — какъ отрицаніе и борьба со зломъ въ душѣ каждаго человѣка. Для противоположной же точки зрѣнія основнымъ является фактъ Богоприсутствія въ мірѣ, фактъ Боговоплощенія, понимаемаго не только исторически, но и систематически, не только какъ догматъ, но и какъ заповѣдь. Вся природа должна стать Божественной, все должно стать Богомъ, Богъ долженъ быть всѣмъ и во всѣхъ — а сообразно этому Христіанство — есть не только религія борьбы съ грѣхомъ, но главнымъ образомъ и первымъ долгомъ религіи просвѣтленія ялоти, преображенія міра, къ работѣ надъ которымъ и призваны всѣ «сотрудники на пути Христовой». Это противорѣчіе двухъ концепцій Христіанства послужило темой для слѣдующаго доклада о. Сергія Булгакова, который стремился воспріять его въ предѣльной глубинѣ какъ вопросъ объ отношеніи аскетизма и творчества, или, какъ онъ опредѣлялъ его, предвосхищая правильную постановку проблемы — какъ вопроса о творческомъ аскетизмѣ и аскетическомъ творчествѣ. Основнымъ вопросомъ русской до-революціонной интеллигенціи было какъ спасти другихъ, какъ спасти міръ; теперь точка зрѣнія измѣнилась и мы спрашиваемъ себя, какъ намъ спастись самимъ. Однако пснѣ, что спасеніе своей души нельзя поставить себѣ цѣлью въ томъ смыслѣ, какъ мы ставимъ себѣ нѣмъ частныя цѣли. Правильнѣе говорить не о спасеніи (чувство своей «спасенности» есть у нѣкоторыхъ сектантовъ), а о спасаніи. И вотъ вопросъ ставится о томъ, какою путѣ нужно избрать съ этой точки зрѣнія. Аскетизма, конечно, оправдывать не приходится. Все наше существо больно и искажено; въ нашихъ членахъ мы

находимъ законъ, противоборствующій нашей доброй волѣ, Царствіе Божіе силою нудится и поэтому понятно, что вся жизнь христіанина есть и должна быть борьбою съ собой, со своимъ грѣхомъ, со своей немощной природой. И здѣсь естественнo находятъ себѣ мѣсто всякое самоотрицаніе, выражающееся въ смиреніи, послушаніи и многообразномъ образѣ жизни своего сердца, ставящихъ запретъ и границу всему грѣховному и нечистому. Однако жизнь христіанина этимъ не исчерпывается, ибо она не можетъ опредѣляться однимъ отрицаніемъ. Жизнь есть творчество и не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ творчествомъ, въ которомъ находятъ себѣ выраженіе тотъ Образъ Божій, который вложилъ въ человека Его Творцомъ. И въ этомъ смыслѣ — въ отличіе отъ всего остального міра человекъ обладаетъ высшимъ даромъ божественной свободы и каждый моментъ его жизни долженъ быть творческимъ осуществленіемъ этой свободы. Сущность творчества состоитъ въ вѣторомъ самораскрытіи личности, въ еамодѣланіи, въ дерзаніи, въ движеніи изъ себя; аскетизмъ же состоитъ въ движеніи противъ себя; однако они не только не противорѣчатъ одно другому, но, наоборотъ, обуславливаютъ другъ друга, ибо только устранивъ въ себѣ всё мѣшающее постороннее, грѣховныя начала, мы открыли путь для осуществленія и выявленія въ себѣ той божественной искры, которая составляетъ въ нашей душѣ задавленную рабствомъ грѣху творческую свободу. Такимъ образомъ, эти два начала необходимо связаны одно съ другимъ, но ихъ проявленія могутъ быть различными. Ибо каждого человека Богъ почитилъ его индивидуальностью, его собственной душой, его особымъ даромъ — у каждого есть свой путь, спрашивать о которомъ у другихъ можно только по недоразумѣнію. Это нисколько не отрицаетъ духовной дисциплины. Наоборотъ: кто не способенъ къ послушанію вообще, ни къ чему не пригоденъ. Но и послушаніе это должно быть не механическимъ и рабскимъ, но евободнымъ подчиненіемъ своей воли велѣніямъ Церкви. Жизненный путь каждого человека есть крестъ, и какъ въ крестѣ неразрывно соединены вертикаль и горизонталь, — точно также психичеcки и необходимо соединены и въ нашей жизни творческое и аскетическое начала. И задачей нашей

является здѣсь не бѣжать и не устранять эту антиномію, но примириться съ своимъ жизненнымъ опытомъ; ибо вся наша жизнь антиномична и внутренне противорѣчива; вѣчное дако намъ только во временномъ, но и въ немъ мы все же служимъ вѣчности. Поэтому и на пути нашего спасенія — хотимъ мы этого или не хотимъ, все имѣетъ свой творческій коэффициентъ, и все должно быть осуществлено аскетически.

Послѣднее слово въ развитіи этихъ противоположеній принадлежало Владыкѣ Митрополиту, который въ заключительномъ собраніи съѣзда указалъ на то, что взаимоотношенія аскетизма и творчества суть отношенія средства и цѣли. Аскетизмъ, при всей своей важности и необходимости не можетъ быть цѣлью; Богъ не требуетъ нашихъ страданій. Христіанство не хочетъ утѣснить нашей свободы. Но аскетизмъ нуженъ намъ для насъ самихъ, для того, чтобы освободить насъ отъ пути грѣха, заблужденій, страстей, для того, чтобы дать намъ возможность действительно воспользоваться и осуществить нашу свободу. Цѣль же у Христіанина можетъ быть только одна — божественная Любовь.

Одновременно съ докладами общаго характера съездомъ была заслушана многочисленная информация какъ о работѣ Русскаго Христіанскаго движенія, такъ и о тѣхъ организаціяхъ и событіяхъ въ ихъ жизни, которые имѣютъ соотношеніе съ интересами движенія. Епископы Веніаминъ и Н. Н. Глубоковскій подѣлились своими впечатлѣніями поѣздки въ Англію на торжества 1600-лѣтія Никейскаго собора. Профессора и студенты Русской богословской школы при Сергіевскомъ Подворьѣ въ Парижѣ подробно ознакомили съѣздъ съ жизнью новаго учрежденія; эти доклады привлекли къ себѣ чрезвычайный интересъ съѣзда, ибо движеніе чувствуетъ себя тѣсно связаннымъ съ Академіей, само образованіе которой было рѣшено на прошлогоднемъ съѣздѣ въ томъ же Арижеронѣ. Рядъ участниковъ русскихъ, иностранныхъ и международныхъ конференцій Всемирнаго Христіанскаго студенческаго движенія сдѣлали сообщенія о съѣздахъ въ Саровѣ (русскіе въ Германіи), Штервербергъ (русскіе въ Чехіи), Сванлигъ (Англія), Ба-Морнэ (Франція), Баяль-Гергулангъ (Румынія).

Члены отдельных кружков и представители студенчества рассказали съезду о жизни кружков, а также об общих условиях русской жизни в Париж, Лион, Страсбург, Монпелье, Марсель, а также — Берлин, Прага, Лондон, Брюссель, Лувен, Бельград, София, Испания и Мексика.

В общем съезд был чрезвычайно насыщен как мыслями, так и эмоциональными переживаниями и оставил в душах участвующих глубокое впечатление.

Л. Зандер.

## II.

### СЪЕЗДЪ ВЪ ХОПОВЪ.

Третья общая конференция Русского Христианского Студенческого Движения состоялась в монастыре. Долгое время это казалось неосуществимой мечтой. Однако желание быть в монастыре и связать работу Движения с неким источником русской духовной жизни — преодолела все трудности.

Устройство конференции студенческого движения под сенью монастыря являлось глубоко символическим и стояло в тесной связи с общей судьбой Русского Движения, поскольку характерные черты его становятся ясными из его трехлетней истории. Как в целом, так и в лицах отдельных своих представителей, Русское Движение стремится к деланию духовному и боится растворения своих душевных сил в суety текущих проблем. Этим объясняется то, что с самого начала своей деятельности, оно поставило своей основной задачей не внешнюю организацию и не умственную углубленность, но религиозную сосредоточенность, молитвенное общение и призыв к нему нецерковной и невѣрующей молодежи. Русская конференция является не только обсуждением живых вопросов, но, главным образом, днями напряженной совместной молитвы, общего покаяния и причащения Св. Таинств; в жизни и работе кружков царствует полное разнообразие, чтобы не сказать, безсистемность — и это вполне понятно и закономерно, ибо предметы их занятий являются не самоцелью, но только тем путем, по которому совершается оцерковление человека, той атмосферой, в которой легче всего происходит рост души. Но ата же

основная черта Русского Движения является для него и величайшей внутренней трудностью, ибо в каждом его участнике постоянно возникает желание отойти от работы, затвориться в себя, уйти от того шума, нестроения и беспорядка, которые неизменно сопровождают всякую светскую работу, всякую работу в миру.

Монастырь не только не отказал Движению в такой необычной просьбе, но сделал все возможное для того, чтобы съехавшиеся студенты почувствовали бы себя в его стенах на своей духовной родине. И это было вполне достигнуто. Пять дней проведенных там не только остались в душах присутствующих неизгладимым на всю жизнь воспоминанием, но, больше того, — эти монастырские впечатления вошли в душу так естественно и несомненно, что, будучи в монастыре, все чувствовали себя дома. И только потом стало ясно, какой любовью встретила нас обитель, какие старания были приложены к тому, чтобы ее строгий устав и тяжелая, полная лишений, жизнь — предстали взорам посетителя в качестве не картинно-аскетической обстановки, но как труд любви, как место радости, как отчий дом, в котором каждый приходивший находить ободрение, любовь и ласку...

Львовский деятельный монастырь является созданием его первой игуменны матери Екатерины\*), которая начала свою святую работу в условиях ужасающей бедности, во враждебной Пра-

\*) Умерла уже послѣ конференціи.

вославію средѣ (въ Сѣдлешой губерніи), при самыхъ тяжелыхъ и неблагоприятныхъ условіяхъ. Но любовь и вѣра превозмогли все. Черезъ нѣсколько лѣтъ монастырь не только выросъ и окрѣпъ, обстроился и украсился, но сдѣвался духовнымъ центромъ всего края. Онъ не отмежевывался отъ окружающаго его міра, но, напротивъ, приближался къ нему, шелъ въ него, пронизывалъ его своимъ влпніемъ и согрѣвалъ своей любовью. Его главной внѣшней работой было воспитаніе молодого поколѣнія и подготовка педагоговъ. Въ монастырѣ были школы и училища, пріюты и курсы. Дѣти принимались малютками, а выпускались взрослыми, подготовленными къ жизни людьми. Лѣнинской обители когда-то пришлось выдержать большую борьбу за свой строй. Сторонники аскетически-созерцательной жизни не хотѣли признать ее за настоящій монастырь, мотивируя это тѣмъ, что монахи не должны заниматься воспитаніемъ дѣтей, что всякая згнѣшная дѣятельность должна отвлекать отъ молитвы и т. п. Однако въ молитвенномъ отношеніи Лѣсно жила по строгому древнему уставу, но въ его выношеніи господствовала не буква, но духъ и это чувствуется во всемъ — включая церковное чтеніе, — быстрого, но столь яснаго и отчетливаго, что разобрать можно каждое слово. Несмотря на всѣ нападки этотъ дѣятельный и любвеобильный характеръ подвига монахинь Лѣсны былъ ими сохраненъ, причемъ большую внутреннюю поддержку оказалъ ему старецъ Амвросій Оптинскій, одобрявшій и благословившій мать Екатерину на ся дальнѣйшую дѣятельность...

Ясно, что въ этой обстановкѣ и въ средѣ этихъ людей, конференція должна была носить совершенно особый характеръ; главнымъ въ пей были не доклады и не пренія, главнымъ былъ самъ монастырь. Онъ охватилъ всѣхъ своей любовью, онъ окружилъ всѣхъ своей молитвой — и это именно было тѣмъ, существеннымъ и главнымъ, что вынесли участники этой конференціи. Мистическій центромъ монастыря является чудотворная икона Лѣнинской Божьей Матери; однако въ настоящее время этой иконы въ монастырѣ нѣтъ. Но участники конференціи видѣли другую милость Богоматери. Изъ

сосѣднго монастыря въ Хопово былъ привезенъ чудотворная икона Курской Божьей Матери. Параллельно съ докладами, преніями, обсужденіями, рядомъ съ ними, или, вѣрнѣе, надъ ними — шла другая жизнь, въ которой плавились сердца и трепетали души — жизнь молитвы, покаяніи и радости. Доклады же если и воспринимались умомъ, то не захватывали сердечной глубины. Главное было не здѣсь. Между тѣмъ и вопросы, выдвинутые конференціей были важны и значительны. Передъ русскимъ движениемъ стоятъ въ настоящее время двѣ проблемы, требующія отъ него большихъ и творческихъ усилій: первая касается его собственной, внутренней жизни, его церковно-общественнаго устройства. Вторая касается его отношеній къ инославнымъ христіанамъ, въ частности къ другимъ христіанскимъ студенческимъ движеніямъ, а въ дальнѣйшемъ — затрагиваетъ вопросъ объ отношеніи Православія къ другимъ исповѣданіямъ. Обѣ эти проблемы были обсуждаемы на конференціи, причемъ большую помощь въ ихъ авторитетномъ истолкованіи оказалъ Митрополитъ Антоній, который присутствовалъ и принималъ участіе въ работахъ на теченіе всей конференціи. Введеніемъ къ постановкѣ первой проблемы явился докладъ С. Л. Франка «о путяхъ разрѣшенія социальныхъ проблемъ». Въ некоторую эпохи социальный вопросъ, т. е. проблема справедливаго распредѣленія земныхъ благъ и обязанностей, занимаетъ особю важное и значительное мѣсто; теоретическій интересъ къ нему обостряется практической неустоенностью жизни и ложнымъ его рѣшеніемъ опровергаются фактами дѣйствительности. Въ наши дни это произошло съ социализмомъ, кот. совершенно бессмысленно пвлялъ себя въ качествѣ ученія антихристіанскаго и сатанинскаго. Но социализмъ есть только послѣднее заостреніе общаго гуманистическаго міровоззрѣнія, которое таитъ въ себѣ много соблазновъ, ибо правильныя мысли вплетены въ немъ въ ложную ткань. Основными, хотя, можетъ быть, и не явно выраженными послылками гуманизма являются слѣдующія положенія: 1) цѣль человеческой жизни есть счастье, 2) оно достижимо путемъ вгнѣшнихъ реформъ общественной жизни, успѣхъ которыхъ обезпеченъ, потому

что 3) человек по природе своей добрый. Эти основные посылы гуманизма применяются к христианской точке зрения, абсолютно ложными и не представляють никакого соблазна. Но те лозунги, кот. гуманизм выбрасывает в нравств. средства достижения земного рая ложны только потому, что являются искажением и извращением соответствующих им христианских понятий. Так социалистическое равенство подмывает подлинное равенство людей перед Богом (все сыны Божии и все грешные) механическим и мертвым уравнением. Подлинная свобода, возможная только в Боге, подмывается отрицательным понятием правового произвола. Наконец, вместо братства, основанного на любви, ставится солидарность, проявляющаяся в единении злобы одних против других. Вследствие этого в социальном вопросе христианство не может встать ни на одну из борющихся сторон, но имеет свою собственную точку зрения и свою собственную программу, кот. может быть формулирована в терминологии обществоведения, как требование иерархической структуры общества по органическому принципу. Интересным дополнением к этому докладу явилось сообщение С. В. Троицкого об организации партии католического центра в Германии. Эта партия — весьма умренная и ни в коем случае не фанатичная (в отличие от ультрамонтанов) — во многом может служить примером в осуществлении практического христианства в условиях современной общественной жизни. Принципиальное отрицание классовой борьбы, стремление к улучшению жизни, как духовной, так и материальной, руководство множественных печатных органов и лиц при посредстве специального института ученых, подготовка будущих деятелей партии — все эти меры являются предомыслиями христианской воли и стоят в непосредственной связи с церковными органами. Большие светские православные организации — дело будущего; в настоящее время идет собираніе православного мира в малых масштабах; но приглядываться к практике христианской общечеловечности необходимо уже сейчас — в особенности когда она имеет столь спокойный

и внутренне-устойчивый центр, как партия католического центра.

Однако стремление к благодействию и мирному житию также может получить чрезмерное развитие и тогда вместо одухотворения мирских отношений получится своего рода социализм, хотя и с выпущенным жалом. Эта опасность, причем, не грозит русскому религиозному сознанию, которое относится ко всякому внешнему действию так осторожно и недоверчиво, что скорее грешит чрезмерной пассивностью, чем увлечением практической деятельностью. От пассивности и лени предупреждали конференцию Митрополит Антоний в своем докладе о хилиазме. Во времена больших общественных нестроений и народных бедствий эсхатологический и хилиастический мотивы легко могут стать основной нитью жизни. Сроки страшного суда и конца мира становятся предметами нездорового любопытства и безконечного фантазирования совершенно некомпетентных людей. Между тем хилиастические мотивы Св. Писания имеют совершенно определенное психологическое происхождение и являются реакцией нравственного сознания на торжество зла в мире.

Предупреждая от подобных заблуждений, Церковь осуждает хилиазм и обращает внимание вдумчивых и нравственных истолкователей соответствующих текстов Писания, зовущее их к непрестанному моральному действию, а не к пассивно-выжидательному состоянию. Все эти доклады послужили общим фоном для той постановки проблемы христианской общественности, которая действительно глубоко захватила сознание молодежи. Таковой явилась проблема Братства. Н. А. Клеппинг, представитель Българскаго Движения и формах жизни кружков в будущем развернуть широкую картину тех отношений, кот. вызывает к себе Движение со стороны вступающих людей. Одни из них видят в нем вредное новшество, самоуверенное стремление учить Православию со стороны людей, только вчера присоединившихся к Церкви и не знающих ни Ея учения, ни Ея традиций; другие, наоборот, оправдывают Движение исключительностью момента и считают, что во время

повсеместного похода на христианство со стороны воинствующего атеизма, для проповеди и защиты Церкви необходимо обратиться на всех верующих — независимо от их внутренней зрелости. Об эти точки зрения заключают в себя частичную правду, ибо Движение, — выросшее органически, отвечающее условиям настоящего момента, соприскающееся с массой псевдоверующей молодежи и подходящее к ней через ее психологию и интересы, — действительно носить религиозно-доусмысленный характер и дать много поводов для обвинения его в недостаточной церковности. Поэтому в будущем Движение должно выйти на истинный и непреложный путь освященной Церковью традиции и принять такие формы, которые в том бы не возбуждали сомнений и были бы приемлемы для всякого православного человека. Такой формой является православное братство, превращение в которое, как всего Движения в целом, так и отдельных кружков в частности докладчики и предложили в качестве основной задачи ближайшего будущего. Этот доклад вызвал чрезвычайно оживленный обмен мнений и много серьезных разражений. Последний касался однако не двуусмысленности Движения и не идеи Братства (ибо таковая встречает общую симпатию), но той формы, которую предлагали для организации братства белградский кружок. Здесь столкнулись два противоположных мнения, с одной точки зрения основной задачей братства должна быть совместная религиозная жизнь братьев, их совместное спасение, и, соответственно этому, братство должно быть небольшим, исключенным, тихим и интимным; в таком случае оно мыслится как духовная семья, как вечная связь церковной любви, как взаимная и круговая ответственность, в поведении тягот друг друга, как религиозное просветление, чувство доверия, близости и дружбы, естественно связывающих братьев между собой; с другой же точки зрения братство должно быть церковным союзом лиц, стремящихся к одной и той же цели, которая является связывающим их моментом; поэтому задачи братства специализируются, оно не касается личного спасения человека, не затрагивает глубины его религиозной жизни; оно является

организацией практической, целевой и может поэтому быть огромным, причем братчики могут не знать друг друга. Этот именно тип братства и предлагался Движению не только как возможный и желательный, но как единственный, правильный и умный. Понятно, что сторонники первого взгляда усмотрели в этом полное умаление идеи братства, и, не возражая против возможности подобных организаций, определенно отрицали за ними наименование братства. Братство не может существовать без братских отношений; об этом верности и любви не может быть принимаем на срок; практическое и целевое объединение церковных людей может, конечно, быть важным и полезным делом, но оно не связано ни с внутренним углублением религиозного братолюбия, ни с проповедью Евангелия псевдоверующей молодежи — тогда как именно эти виды христианской работы были до сих пор основными задачами Движения. Поэтому, вполне принимая идею братства, как естественную и конечную цель работы кружков, сторонники первого взгляда решительно возражали против той формальной концепции братства, которая была выдвинута в доклад в качестве единственно возможной. При этом вопросе шел не только о правильном пути Движения, но и о природе братства вообще. Об эти точки зрения естественно стремились обосновать свои взгляды историческими прецедентами, причем сторонники братства — организации находили приметы своей идеи в широко распространенных братствах XVI, XVII, в. в., тогда как поборники братства — семьи устремляли свои взгляды в глубь веков и видели свой идеал в первохристианской общине. Что же касается вопроса о природе братства вообще, то здесь было место авторитетное разъяснение Митрополита Автопия, который указал на то, что понятие братства многозначно и неопределенно и что под этим наименованием разумеется, как огромные и часто только формальные организации первого типа, так и интимные «духовные семьи» второго. Поэтому целесообразно было бы выработать общий желательный тип устава, который мог бы служить образцом и примыром для нарождающихся вновь братств. Однако устав этот ни в каком случае не должен рассматри-



ваться, как заранѣе утвержденный и пригодный для всѣхъ случаевъ образцовъ. Ибо это повело бы къ механическому подражанію вмѣсто религіознаго творчества и это было бы совершенно ложнымъ путемъ. Эти мысли съ особой силой и ясностью высказаны въ заключительномъ докладѣ о. С. Булганова. Каждый моментъ нашей жизни, такъ же какъ и каждый отдѣльный человѣкъ имѣетъ свою особую задачу, кот. никто не можетъ за него рѣшить и отвѣтственность за которую падаетъ только на него. Поэтому и въ вопросѣ о братствѣ необходимо учитывать то обстоятельство, что, если чувство церковной отвѣтственности наиболѣе примолниейныхъ людей не мирится съ нѣкоторою двусмысленностью Движенія, то все же они не въ правѣ рѣшаться на шагъ, до котораго другіе могутъ быть не доросли. Нельзя принимать рѣшенія, кот. затѣмъ не будетъ выполнено. Не нужно со всѣмъ серьезностью — во всѣхъ полнотѣ поставить вопросъ о братствѣ передъ сознаніемъ каждого. Последний являлся далеко не легкимъ. Ибо православное братство тѣмъ и отличается отъ католическаго ордена, что трудности, лежащія на его пути, не могутъ быть преодолены простыми формальнымъ усиленіемъ воли. Братство не есть единство согласія воли: въ немъ должна быть гармонія разногласаго хора, ибо каждый долженъ сохранить въ немъ свой собственный ликъ, не для горделиваго самоутвержденія, но потому, что Господь далъ ему свой талантъ и почтилъ его высочайшимъ даромъ свободы. Быть самимъ собой и, вмѣстѣ съ тѣмъ, пребывать въ единствѣ съ другими: для этого, конечно, необходимо непрестанное творческое братотвореніе, которое и составляетъ самую сущность братства. Но эта задача, захватывающая всеяго человѣка, такъ трудна, глубока и значительна, что можетъ мыслиться не иначе, какъ при помощи неизмѣнно споспѣшествующей благодати Божіей, безъ которой всѣ наши мечтанія о братствѣ останутся пустыми словами.

Вторымъ важнымъ и отвѣтственнымъ вопросомъ, затронутымъ конференціей, было отношеніе Православнаго сознанія къ инославному христіанскому міру. Проблема эта была выдвинута въ докладѣ секретаря христіанскаго Союза молодыхъ людей, Г. Г. Кульмана. Этотъ докладъ произвелъ на всѣхъ сильное впечатлѣніе: въ русскомъ монастырѣ, въ присутствіи

православныхъ іерарховъ, едучивый протестанскій мыслитель говорилъ о томъ, что можетъ дать Православіе Западному міру и что Западный міръ оцѣняетъ отъ Православія. Установленіе соприкосновенія между ними необходимо. Протестанскій міръ чувствуетъ ту религіозную трагедію, которую повлекла за собой реформация, но, въ поискахъ истиннаго богопочитанія, не можетъ уже возвратиться къ своимъ первоисточникамъ: къ Лютеру, къ Цвингли и Кальвину; единственнымъ спасеніемъ для него можетъ быть непосредственное возвращеніе къ Христу, воспріятіе въ себѣ Его божественнаго Лика, сохраненнаго въ живой церковной традиціи. И вотъ здѣсь именно чрезвычайное значеніе можетъ имѣть религіозное движеніе среди молодежи: ибо студенты, въ качествѣ и болѣе свободныхъ и гибкихъ душъ, легче могутъ связаться съ подобными имъ молодыми людьми другихъ исповѣданій, чѣмъ иные церковные элементы или, отвѣтственные за каждый свой шагъ, іерархи. Но для протестанскаго сознанія особенно важно то, что русское религіозное движеніе является подлиннымъ и реальнымъ въ глубочайшихъ своихъ основахъ: что образъ Христа дѣйствительно захватилъ его сознаніе и пронизалъ своимъ свѣтомъ его жизнь; что само оно не ограничивается разговорами о Православіи, Церкви, но само хочетъ быть православнымъ и церковнымъ, осуществлять и воплощать одинъ изъ аспектовъ Православной Церкви; что, соотносительно этому, оно богато силами любви и что въ немъ русская молодежь снова познаетъ, и переживаетъ соборное единство и познаетъ, что значить быть братомъ другого человѣка: и что все это богатство вытекаетъ изъ единой любви и устремленія души къ Богу. Для западнаго міра наиболѣе значительной чертой русскаго Движенія является его церковность. Ибо образъ Церкви искаженъ въ сиропейскомъ сознаніи и отсюда его живая потребность въ подлинной церковности, въ томъ членочасномъ общеніи, кот. имѣетъ свои корни въ небѣ и не ограничено ни временемъ, ни мѣстомъ, которое, благодаря непрестанному чуду любви, вѣчно преодеваетъ все установленное и определенное людьми и мистически составляетъ истинное тѣло Христова.

Это все мы встречаемъ въ средѣ русской православной молодежи. Верная своей



церковной традиции, она сохраняет язык и образы истинного Богопочитания, чуждые как субъективному, так и магическим элементам, почитает все благодатные и святые образы любви в иконах и таинствах и этим осуществляют на земле вселенское начало, кот. поситъ въ себѣ принципъ вселенской Церкви, въ которой такъ пуждается протестантскій міръ. Онъ не можетъ воспринимать его въ католицизмѣ: ихъ раздѣляетъ слишкомъ прочныя конфессіональныя стѣны и историческія воспоминанія. «Съ православнымъ же намъ легко, ибо мы не чувствуемъ въ нихъ ни враждебности, ни агрессивности и не видимъ постоянного осужденія въ ереси, кот. дѣлаетъ невозможнымъ наше общеніе съ католиками. Въ этомъ отношеніи передъ вами раскрыты величайшія возможности, о которыхъ вы впрочемъ сами знаете, говоря, что Святая Русь несетъ спасеніе всему народу. И развѣ можемъ и мы не любить васъ за эти слова? Но кому много дано, съ того много и взыщется — и передъ вами стоитъ огромная опасность подмѣны живой жизни, творчества новаго — обоготвореніемъ мертвыхъ формъ и замыканіемъ въ своей самобытности. Ибо вы можете такъ сильно возлюбить свое, что забудете все остальное и станете чуждыми всему тому, что не называется русскимъ и православнымъ; въ такомъ случаѣ мы ничего не можемъ взять у васъ, вы станете чужими. Но уже много разъ я видѣлъ, какъ надъ вашимъ своеобразіемъ надъ вашей самобытностью, — столь дорогой и понятной для насъ, — проносился чуждый вселенскій вѣтеръ; и тогда вы были близки намъ, тогда въ вашихъ молитвахъ Богу мы находимъ свою родину, тогда мы безъ страха и любовью обращались къ вамъ, зная и вѣря, что встрѣтимъ не осужденіе и подозрительность, но доверіе и любовь. Духовно люди подходятъ ближе другъ къ другу только въ совместномъ покаяніи предъ Богомъ, и для насъ такое религиозное общеніе возможно только въ томъ случаѣ, если вы почувствуете наши грѣхи, какъ свои собственные и возьмете ихъ на себя, а мы сдѣлаемъ то же самое къ отношенію васъ. Не замыкайтесь же въ себя, примите и поймите нашу помощь какъ въ лучшемъ смыслѣ, какъ шагъ Запада въ вашу сторону и въ свою очередь сдѣлайте шагъ къ намъ.»

Эти почувствительныя слова были

выслушаны собраніемъ съ глубокой симпатіей. В. В. Зѣньковский указалъ на то, что тѣ встрѣчи съ православнымъ христианскимъ міромъ, кот. имѣли мѣсто въ теченіи краткой исторіи Русскаго христіанскаго студенческаго Движенія, не могутъ быть разсмотрѣваемы, какъ случайныя. Эта великая милость Божья намъ, которая накладывается на насъ радостную, хотя и трудную задачу — идти навстрѣчу другимъ исповѣданіямъ, свято соблюдая вѣрность родному Православію.

Митрополитъ Антоній благодарилъ Г. Г. Кульмана за то живое чувство къ Православію, которымъ была проникнута его рѣчь. Съ нашей стороны точка зрѣнія Г. Г. Кульмана должна встрѣтить полную симпатію и доверіе. Любовь къ своему никогда не можетъ исключить любви къ другимъ людямъ. Лучшие русскіе умы всегда проповѣдовали и исповѣдовали всечеловѣчскій принципъ русскаго призванія. И мы должны обращать наше вниманіе и нашу любовь на то, что насъ связываетъ, а не на то, что насъ разъединяетъ. Въ протестантизмѣ цѣннымъ для насъ является любовь къ Св. Писанію и каждая личная отношенія къ І. Христу. И то и другое близко Православію. Поэтому тамъ, гдѣ протестантизмъ не ограничивается желаніемъ освободиться отъ церковной дисциплины, но стремится къ положительному религиозному содержанію, онъ всегда найдетъ чувство горячей симпатіи и благожелательства православнаго сердца.

Значеніе Хоповской конференціи для тѣхъ, кто имѣлъ счастье быть тамъ, огромно. Небесный свѣтъ, которымъ была залита общая молитва у чудотворной иконы, пронизалъ, освѣтилъ, растопилъ души — и это личное, интимное религиозное переживаніе, — непосредственное ощущеніе покровы Богородицы — является вѣрнымъ залогомъ святости этого дѣла и Божественной помощи на пути русской молодежи къ Церкви. Въ Хоповѣ Движеніе въ первый разъ глубоко восприняло слово «Братство», услышало его не только ушами, но и сердцемъ — и это обстоятельство, наковы бы ни были разногласія, вызванныя имъ, безусловно является тѣмъ камнемъ, на которомъ будетъ строиться его дальнѣйшая исторія.

А. Зандеръ.

## ПУТЬ КЪ ИСТИННО МЕЖДУНАРОДНОЙ ЦЕРКВИ.

*Нижеследующая статья написана д-мъ Самуэлем Кавертономъ, секретаремъ объединеннаго совѣта Протестантскихъ Церквей Соединенныхъ Штатовъ Сѣверной Америки, по поводу Всемирной Конференціи по вопросамъ практическаго Христіанства, бывшей въ Стокгольмѣ 19-30 августа 1925 г.*

Всемирная Конференція по вопросамъ практическаго христіанства, собиравшаяся въ Стокгольмѣ въ августѣ текущаго года, въ сущности разсматривала вопросъ «о примѣненіи христіанства въ жизни.»

Тысяча шестьсотъ лѣтъ тому назадъ, въ Никей, христіане были озабочены формулировкой догматическаго основанія для всей церкви. Стокгольмская конференція занялась не менѣе труднымъ вопросомъ: какимъ образомъ достигнуть единенія духа во всей церкви въ вопросѣ нравственнаго значенія христіанской религіи въ современной жизни.

Со всѣхъ сторонъ свѣта собрались въ Стокгольмъ участники конференціи обоего пола, принадлежавшіе къ самымъ разнымъ вѣроисповѣданіямъ. Самый фактъ такой конференціи и то, что христіане всѣхъ исповѣданій и всѣхъ странъ собрались вмѣстѣ подумать о томъ, какимъ образомъ достичь, чтобы Иисусъ Христосъ сталъ нашимъ Господомъ и руководителемъ во всѣхъ трудныхъ взаимныхъ отношеніяхъ между разными классами, разными расами и національностями, между отдѣльными личностями — самый фактъ этотъ весьма знаменательный.

Безспорная заслуга конференціи, что она доказала, что отдѣльныя христіанскія группы, раздѣленныя и національными и вѣроисповѣдными преградами, могутъ достигнуть истиннаго единенія, работая совместно для христіанскаго общества.

Для церкви было великой трагедіей потеря чувства всемірнаго единенія. И по духу своему и по происхожденію христіанская церковь должна быть болѣе чѣмъ національная церковь. Это — всемірное братство; это соборное общеніе во всѣхъ странахъ тѣхъ, для которыхъ Богъ — Отецъ, Иисусъ Христосъ Господь и Спаситель, человечество — братья.

Если этотъ идеалъ въ настоящее время кажется недостижимымъ для Церкви, то мы не должны забывать, что въ первые вѣка идеалъ этотъ былъ дѣйствительностью. Хотя первая христіанская община возникла и развивалась среди націоналистической атмосферы, она вскорѣ перешагнула черезъ всѣ національныя преграды. Четырнадцатая и пятнадцатая главы Дѣяній Апостольскихъ повѣствуютъ о томъ, какимъ путемъ Петръ узрѣлъ, что и другіе народы принадлежали къ Христову братству, понять, что онъ не имѣетъ права называть какой либо народъ нечистымъ.

Сознаніе этой соборности церкви еще ярче высказано Апостоломъ Павломъ, передъ которымъ всѣ преграды и стѣны, казалось, пали. Во Христѣ не оставалось мѣста враждѣ между Евреямъ и Эллиномъ, варваромъ и скѣномъ, рабомъ и свободнымъ. Хорошо выразился Др. Дэни, сказавъ, что для Апостола Павла совершенство и высота христіанской религіи выражались именно въ этой всепримиряющей силѣ.

Неизбѣтный писатель второго столѣтія подводил итогъ христіанскому преданію, сказавъ:

«Что душа для тѣла, то христіане для міра. Душа соединяетъ все тѣло; христіане — весь міръ. Это назначеніе получили они отъ Бога и не имѣютъ права пзмѣнять ему».

Какъ измѣрять весь вредъ нанесенный церкви, оттого, что она забыла этотъ завѣтъ, что она раедалась на церкви національныя; что часто гоесударство пріобрѣтало власть надъ ней. И даже въ тѣхъ елучаяхъ, когда въ теоріи церковь была свободною, узко націоналистическій духъ гоесоподствовалъ въ ней не менѣе сильно. Преувеличенный духъ націонализма, которымъ отличается политическій міръ, завладѣлъ также и церковью и тѣмъ самымъ ослабилъ ее. Правильно выразился епископъ Брентъ въ Стокгольмѣ: «Церковь должна была обратиться къ народамъ въ христіанство, а вмѣсто того сама приняла національный обликъ».

Это оеобенно бросается въ глаза во время войны. Лютеранцы германцы убиваютъ братьевъ лютеранъ въ Америкѣ; католики Австріи еражаются съ католиками итальянцами. Во время войны мало кто изъ насъ еоздаетъ, что принадлежать къ единому братству: мы обращаемся въ самый илачивный еортъ христіанъ, въ христіанъ раздвоенныхъ. Но даже во время мира остается еще столько раздѣленія, обособленности и оеутствия истин-

наго братства среди христіанъ различныхъ народовъ, что наша геликая вѣра «во единую святую католическую церковь» кажется грустной насмѣшкой.

Стокгольмская конференція тѣмъ замѣчательна, что она пробуждаетъ въ насъ новую вѣру въ возможность всемірнаго церковнаго братства. Вотъ это то и оправдываетъ всю работу и все молитвы и все усилія, которые были положены на нее. Конференція являлась великодушнымъ показателемъ сверхънациональности церкви, лучше котораго современный міръ ничего не видалъ.

Стокгольмская Конференція какъ бы перешагнула черезъ пропасть национальностей и расъ сознаніемъ одной общей задачи: подчинить все проявленія мірской жизни Христу. Признавая себя учениками одного Гоесода, люди эти, — различные и по имени и по традиціи, различные и въ религіозномъ и въ національномъ смыслѣ, несли того пути, на которомъ они могли бы въ современномъ мірѣ еовмѣстно идти по стопамъ Христа. Было много точекъ расхожденія, но въ одномъ все было одного мнѣнія: все живо еознавали, что христіанскіе народы всехъ странъ должны еоздать такое братство, которое не можетъ быть уничтожено никакими перегородами политического міра.

И въ этомъ новомъ сознаніи, охватившемъ наши души, лежитъ залогъ великой надежды на міръ мира и на торжество церкви.

## ОТВѢТЪ НА СТАТЬЮ Н. А. БЕРДЯЕВА ОБЪ «ЕВРАЗИЙЦАХЪ».

Въ статьѣ Н. А. Бердяева («Путь М») евразійство истрѣбается съ попыткою добросовѣстно и непредвзято подойти къ евразійской идеологiи по существу. И если нѣтъ никакой надобности отвѣчать людямъ, которые сознательно или безсознательно не хотятъ понимать евразійства, если суетно вникать до снора съ противниками, орудіе которыхъ — риторическій лже-набобъ и персидская, то, наоборотъ, критическая замѣтка Н. А. Бердяева самими благожелательно-вдумчивыми своимъ подходомъ къ проблемѣ вызываетъ на отвѣтъ и помогаетъ разсѣянію нѣкоторыхъ недоразумѣній. Нбо указанный авторомъ въ евразійствѣ элементы зловердіе и извѣстны, въ которыхъ необходимо противо-дѣйствовать» существуютъ, на нашъ взглядъ, не въ евразійствѣ, а въ воображеніи критика. Строить изъ вырванныхъ изъ контекста всей идеологiи элементовъ воображаемаго евразійца («турку») и потомъ его уничтожать не трудно, но едва-ли правильно. Соблазнъ-же къ подобной операциѣ вызывается самою природою евразійства, къ которому нельзя подходить, какъ къ готовой окостенѣвшей программѣ. Въ мышленіи евразійцевъ «совѣтъ нѣтъ категорiи духовной свободы».

— Вотъ это-то именно и ошибочно. Евразійская идеологiя какъ разъ и есть — такъ ее ощущаютъ и понимаютъ сами евразійцы — свободная становящаяся система, определенная своими основными идеями, но не исключая индивидуальнаго многообразія ея пониманій. Не жесткія формулы, не личные взгляды того или иного евразійца — эти взгляды вогутъ быть и ошибочными — опредѣляютъ систему, а идеи, по отношенію къ которой формулы играютъ роль служебную. Можно сказать, что евразійство дорожитъ соборнымъ на-

чаломъ и имъ проникнуто. Соборное же начало требуетъ индивидуальной свободы, въ его сферѣ вовсе не равнозначной съ расплывчатостью. Поэтому правильно понять евразійство можно лишь чрезъ сочувственное пониманіе его духа отнюдь не путемъ механической комбинаціи отдѣльных фразъ, какъ и не путемъ возведеніи индивидуальныхъ взглядовъ въ обще-евразійскую догму. Искреннее (хотя во многомъ не достигающее цѣли) стремленіе нашего критика именно къ этому и дѣлаетъ, думается, споръ съ нимъ не безплоднымъ. Повидимому, характеризуетъ евразійское движеніе, какъ «прежде всего эмоціо-нальное», авторъ имѣетъ въ виду какъ разъ то, что мы сейчасъ выдвигаемъ. Только мы не согласимся, когда эта «эмоціо-нальность» втѣмляется съ расплывчатостью или узкимъ упрощеніемъ. Иллюзіи упрощенія получаютъ отъ другого. Евразійство разкрываетъ свою идеологiю, вовсе не схематически-простую и не туранскую (вѣдь и соответствующая статья кн. П. С. Трубецкого озаглавлена «О туранскомъ элементѣ въ русской культурѣ», а не «о туранствѣ русской культуры».) Оно вынуждено подходить къ своимъ проблемамъ съ разныхъ сторонъ и не можетъ подойти со всѣхъ сразу. Въ процессѣ творческаго развитія оно менѣе всего стремится къ вышней систематикѣ, довольствуясь внутренней системностью своей идеологiи. Но, будучи активной группою, ницущею и ближайшихъ задачъ, точекъ приложенія для немедленной дѣятельности, оно должно ясно, кратко и точно строить схемы ближайшей дѣятельности, временныя, конечно, но даннымъ вре-менемъ и оправдываемыя.

Н. А. Бердяевъ ошибается, утверждая, будто «воля» евразійства «направлена къ упрощенію, къ элементаризаціи...», къ

традиционализму, боязливому и подозрительному ко всякому религиозному «творчеству». Ни «динамический, трагический дух русской религиозной мысли XIX в.», ни «сложная проблематика» нам не чужды. Но мы знаем, что когда рѣчь идет о практической дѣятельности, необходимы ясность и простота, а не сложная проблематика, которая не может увести за пределы журнальных статей и публичных диспутов.

И осуждая «пополѣніе начала XX в.» мы осуждаемъ не его сложность, а распыленность, бездѣятельность и безвольность большинства типичныхъ его представителей. И мы умѣемъ ставить и ставимъ «съ большой остротой проблемы, которыми имѣютъ значение для далекаго будущаго и для вѣчности», но не забываемъ и о сегодняшнемъ днѣ и хотимъ дѣйствовать. Если мы отвергнемъ измышления многихъ интеллигентовъ конца XIX начала XX в. (многое въ нихъ истинное, какъ и у Вл. Соловьева и отчасти К. Леонтьева), такъ не «во имя изступленнаго и нигилистическаго утверждения русскаго православія и русскаго націонализма», а потому, что считаемъ ихъ ошибочными, наши же мысли правдивыми и, следовательно, православными. Н. А. Бердяевъ высоко оцѣниваетъ русскую религиозную интеллигенцію предреволюционной эпохи. — Мы считаемъ нужнымъ различать, и не можемъ по разуму и совѣсти высоко поставить эстетическо-религиозное упадочничество, латинство и софизмъ. Потому, если Н. А. Бердяевъ вѣрить, что блудный сынъ (интеллигенція) «возвращается въ Церковь... и будетъ въ ней играть преобладающую роль», мы боимся, что этотъ сынъ въ ней не будетъ. Евразійство не отрицаетъ полезности того, что Вл. Соловьевъ называлъ о заданіи, активности и свободѣ христіанства. Но почему нельзя считать вредными заблужденіями его «теократическую концепцію», (что дѣлать и критикъ), его католицизмъ? Почему нельзя точно опредѣлять его философію удѣльнымъ вѣсъ? «Не патриотично и не национально отрицать своего величайшаго мыслителя?» Ну, а если его только нѣкоторые считаютъ «величайшимъ»? Надо-ли во имя патриотизма закрывать глаза или, воздерживаясь отъ высказыванія, творить себѣ кумировъ?

Споръ съ евразійствомъ бесплоденъ, если онъ ведется въ плоскости заслугъ. Есть у интеллигенціи, у стараго поколѣнія нѣкоторыя «заслуги». Кто-же съ этимъ

спорить? Есть заслуги и у евразійства въ настоящемъ и, вѣримъ, въ будущемъ. Сравнительная-же оцѣнка тѣхъ и другихъ не можетъ быть произведена правильно заинтересованною въ спорѣ стороною; кто изъ насъ правъ, — покажетъ время; и намъ обоимъ лучше стоять каждому за свою правду и вести споръ, какъ одну идеологическое направленіе съ другимъ. Тѣмъ болѣе, что и Н. А. Бердяевъ усматриваетъ корни евразійства въ славнофильствѣ, т. е. считаетъ евразійство видомъ «отвергаемаго» евразійцами русскаго идеологическаго движенія. Съ своей стороны, мы, не отвергая нисколько родства нашего съ нѣкоторыми славнофилами, особенно съ А. С. Хомяковымъ, вовсе не считаемъ евразійство «*воспроизведеніемъ*» мыслей старыхъ славнофиловъ и, въ частности, Н. Я. Данилевскаго, хотя и ставимъ его очень высоко. Отъ Данилевскаго евразійство отличается уже тѣмъ, что несравнимо сильнѣй подчеркиваетъ религиозный моментъ. Евразійство исходитъ изъ пониманія православія, какъ единственной непорочной Церкви, рядомъ съ которою католичество и протестанство опредѣляются какъ разныя степени еретическаго уклоненія, искажающія ихъ своеобразныя заданія. Далѣе, евразійство утверждаетъ, что въ православіи корень и душа национально-русской и евразійской, идущей изъ православія, но частью еще не христіанской, культуры. Конечно, утвержденіе равноправности и равноцѣнности всѣхъ христіанскихъ исповѣданій для насъ неприемлемо. Православіе не только «восточная» форма христіанства, но и *единственная вселенская Церковь*. Если это партикуляризмъ, — мы его предпочитаемъ «соглашательству». Но это не партикуляризмъ, а — единственный истинный универсализмъ. Ибо тѣмъ самымъ исключается абстрактно-общее, тѣмъ самымъ утверждается не только множественность самобытныхъ культуръ, но и ихъ іерархія, нынѣ вѣдаемая православною евразійско-русскою. Мы вернемъ упрекъ въ «номинализмъ». Ибо номинализмъ заключается въ признаніи какого-то абстрактно-общаго христіанства или въ признаніи равноцѣнности исповѣданій.

Номинализмъ и отрицаніе іерархіи слышатся намъ и въ призывахъ къ «русской всечеловѣчности и всемирности», практически сводившейся къ лозунгу: «европеизмъ». Для насъ Православіе универсально, но только въ томъ смыслѣ, что пра-

вослаившая Евразия и православная Россия будет гегемономъ культурнаго міра, если она всецѣло распрости *себя*. Считать подобную концепцію социализмомъ или «натурализмомъ» псевдоможно. Выводить изъ нея «нелюбовь и отвращеніе къ другимъ народамъ» — неправильно. Эти ошибочные выводы проистекаютъ изъ смѣшенія плановъ. Для западнина (какимъ былъ Н.Т. Соловьевъ и частью К. Леонтьевъ) равнодушнаго къ православію и евразійско-русской культурѣ, универсализмъ неизбежно совпадаетъ съ европеизацией. Гармоническое единство культуръ подъ эгидою евразійско-русской, западникъ мыслитъ, какъ единообразіе романско-католической (европейской). Все русское обращая на потребу европейскаго, онъ органически отстраивается отъ самобытно-русскаго. «Сначала европеизуйтесь, потомъ развивайте свое». Къ тому-же западникъ или — по слогности своихъ проблемъ — насильникъ, или разрушительно-активенъ, какъ большевникъ-коммунистъ, съ точнѣмъ зрѣніемъ евразійцевъ не «пороченіе Востока Кесаря», какъ предполагаетъ П. А. Бердяевъ, а продуктъ Запада, (см. «Наслѣдіе Чингисхана»). Для евразійца точка необходимаго приложенія силы — въ развитіи самобытно-евразійскаго, кановое развитіе является предъусловіемъ культурнаго расцвѣта міра. Здѣсь въ евразійствѣ совпадаютъ теоретическая и практическая тенденціи. И намъ важно говорить прежде всего о русскомъ, дѣлать прежде всего русское дѣло. Чтобы не расплыться въ бездѣйственномъ теоретизированіи необходимо выбрать исторически реальнѣйшій и важнѣйшій моментъ. Еще будетъ время подробнѣе развить евразійскую обще-историческую концепцію. Сейчас необходимо говорить о Россіи. Напрасно отсюда дѣлаютъ выводы, что Европа для евразійцевъ не существуетъ. Она — дай ей Богъ здоровья — должна быть координирована съ Евразіей. Но это дѣло будущаго. Сейчас романская Европа по всѣмъ видимостямъ угмраетъ. Можетъ родиться новая Европа, германская. Пока евразійцы заняты своимъ, роднымъ. Больше того, они расширяютъ старую русскую проблематику въ сторону другихъ евразійскихъ народовъ, пытаются выдвинуть опущенное, говорить о «туранскомъ элементѣ», о «наслѣдіи Чингисхана». Но неправильно отсюда заключать къ намѣренію евразійцевъ туранизировать Россію и къ отреченію ихъ отъ другого наслѣдства, — отъ наслѣдства Эллинскаго Востока, хотя мы и не считаемъ

Западъ равноправнымъ съ нами его наслѣдникомъ. Евразійцы не думаютъ, что Россія — продолженіе Азіи, какъ не думаютъ они, что «универсальныя основы человѣческой культуры... — античны». Россія обладаетъ своею собственною, евразійскою природою, а не европейскою, не античною и не азіатскою, хотя она освоила наслѣдія античной, азіатской, частью и европейской. Освоивъ европейскую, она многимъ себя повредила, Европа-же романско-католическая такому поврежденію весьма поощрившавала и донынѣ по отношенію къ Россіи агрессивна. Поэтому практически сейчасъ на первый планъ и выдвигается преодоленіе европейскаго іда (еще неокрепнѣе — русскаго коммунизма). И только тотъ, въ комъ почему-либо слабо национально-русское самосознаніе, можетъ всей настоятельности такой борьбы не видѣть. Конечно, духъ европеизма, т. е. духъ католицизма Православію и Россіи враждебенъ (доказательство — большевникъ-коммунистъ, генеалогія которыхъ хорошо разоблачена уже Достоевнымъ). И съ ними надо бороться. Это вовсе не отрицаніе цѣнностей европейской культуры въ прошломъ и возможности ихъ къ будущему. Къ сожалѣнію, исторія культуры менѣе всего напоминаетъ идиллію Осирита.

Несправедливо обвинять евразійство въ томъ, что оно будто-бы тяготѣетъ къ язычеству евразійскихъ народовъ и готово соединиться съ ними противъ христіанской культуры Запада. Во первыхъ, оно ибнѣтъ въ евразійскихъ народахъ не язычество, а потенциальное православіе ихъ, вовсе однако не понимая ихъ христіанизацию въ смыслѣ насильственнаго подчиненія ихъ русской формѣ православія, напротивъ — стремится къ тому, чтобы они етапи православными изъ себя и на основѣ своей специфической культуры. Во-вторыхъ евразійство не мыслитъ евразійскаго міра иначе, какъ подъ водительствомъ *православной* Россіи. Въ третьихъ, евразійство не считаетъ правильнымъ отождествленію западно-европейской культуры съ христіанскою. Впрочемъ, на почвѣ христіанства, какъ одна изъ его историческихъ формъ, западная культура, въ сущности своемъ, давно уже отреклась отъ христіанства, въ тоже самое время притпзая на то, что ея исповѣданіе есть единственнаа общеобязательная форма христіанства. И этимъ, и отреченіемъ своимъ отъ христіанства, Западъ, на нашъ взглядъ, козпрометрируетъ христіанскую идею въ средѣ язычества (ср.

католическія миссіи въ Индіи и Китаѣ).

Н. А. Бердяевъ, допуская, что евразійцы чувствуютъ начало новой исторической эпохи, вмѣстѣ съ тѣмъ упрекаетъ ихъ въ томъ, что они просматриваютъ «главную особенность русскаго православія... — его эсхатологичность». Но по нашему мнѣнію эсхатологичность — «особенность» не русскаго православія, а — Н. А. Бердяева. Мы вовсе не думаемъ, будто людямъ дано знать, когда придетъ антихристъ и даже почитаемъ такую эсхатологию особенностью

романскаго запада, т. е. тѣмъ «провинціализмомъ», въ которомъ насъ упрекаетъ критикъ. Равнымъ образомъ чуждо намъ и вышедшее сопоставленіе переживаемой эпохи съ «эллинистической». «Национализмъ» вмѣстѣ съ критикомъ мы отвергаемъ, но думаемъ, что будущее культуры проходить не чрезъ раствореніе народностей въ первичномъ смѣшеніи, а чрезъ развитіе и раскрытіе народностей, прежде-же всего народностей Евразіи и собственно-русской.

Л. П. Карсавинъ.

## «ОКАМЕНЕННОЕ БЕЗЧУВСТВИЕ».

(По поводу полемики против евразийства.)

Съ давнихъ поръ указывалось на странное и «печальное» своеобразие русской критики идей. Въ частности, Н. А. Бердяевъ неоднократно отмѣчалъ ея роковую публицистическую ограниченность, мѣшающую даже простому распознаванію и выслушиванію чужихъ мыслей и воззрѣній. Рѣдко и какъ бы неохотно русскіе критики разсуждали и разсуждаютъ по существу, — точно нѣтъ у нихъ подлиннаго интереса къ обсуждаемымъ вопросамъ и темамъ. — Такую характеристику и прежде, и теперь обыкновенно считают несправедливо суровой, — и, конечно, къ ней требуются оговорки. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ и въ концѣ она безпорочна и вѣрна. Слѣдовало бы даже еще болѣе сгустить краски. Рѣчь идетъ не о простомъ равнодушіи или невниманіи. Въ публицистической близорукости обнаруживается какой то тревожный духовный изъянъ, раскрывается какая то метафизическая трещина духа. Обсужденіе замѣняется осужденіемъ или криками восторга — отъ малодушія и испуга, отъ страха передъ проблематикой, которая должна развернуться передъ испытующимъ взоромъ и «затруднить» мысль. Въ предчувствіи этихъ трудностей сознание старается заворочить себя, заслонить трагическую слоность дѣйствительности мечтательной ширмой. Эта духовная робость часто одѣвается въ маску смиренія. Но не трудно распознать, что это — только личина. Въ подлинномъ смиреніи есть трепетъ и тревога, подлинное смиреніе всегда сочетается съ мужествомъ, — въ смиреніи есть сила и воля. Въ робости этого нѣтъ. Въ робости нѣтъ сознанія важности открывающагося, нѣтъ святого волненія передъ таинственною полнотою жизни. Испугъ

соединится всегда съ неуваженіемъ къ тому, чего боятся. И потому такъ легко переходитъ онъ въ самоуверенность и упрямство. Упрямые люди всегда отъ слабости, сколь бы дерзновеннымъ и мужественнымъ ни казалось подчасъ упрямство. Испугъ и робость располагаютъ къ самообману, толкаютъ на пути измышлений... И въ «возвышающихъ» вымыслахъ малодушіе оказывается, какъ будто въ крѣпкомъ градѣ... Начинается проповѣдь безмיתенія и благополучія, — будто все вокругъ — мирно, ладно, покойно. А затѣмъ разгорается благородное негодованіе противъ тѣхъ, кто возмущаетъ эту тишину и гладъ, кто осмѣливается сомнѣваться въ этомъ благополучіи и безопасности. И тѣхъ, кто увидѣлъ грозную тайну почувствовалъ шевелящуюся хаосъ подъ зыбкою почвою, и предостерегаетъ объ этомъ, блюстители мира обзываютъ и ославляютъ общественными возмутителями, опасными врагами «существующаго порядка». Отъ слабости не хочется видѣть, ибо предчувствіе говоритъ, что увидѣть придется трудное и страшное. Отъ этого хочется уйти, или хотя бы уснуть. И горе «людямъ безсониамъ», которые и другимъ, малодушнымъ, мѣшаютъ спать. Публицистическая близорукость лишь отчасти объясняется низкимъ уровнемъ внутреннего развитія. Въ послѣднемъ счетѣ она — вольное самоопредѣленіе, родъ защитнаго приспособленія для слабыхъ душъ, своего рода убѣжище. Публицистика облегчаетъ и упрощаетъ вопросы, не сводится ли вообще исторія недавняго русскаго прошлаго къ такому самоуспокоенію? Отъ трудныхъ и тревожныхъ вопросовъ культурнаго самоопредѣленія и самоотчета не бѣжала ли и не пряталась ли русская интелли-



генция въ «общественность». А тѣхъ, кто пророчить и предвѣщать грядущія потрясенія, кто чувствовалъ неблагополучіе, кто звалъ къ раздумію и «покаянію», не отъ страха ли называли визионерами, мрачными вѣстовниками небывшихъ и не-дѣлшихъ? И въ концѣ, сколько въ этомъ было пошлаго неуваженія къ жизни, нечувствія ея серьезности и глубины... Конечно, можно и нужно учиться чужую слабость и безвольность. Но съ тѣмъ вмѣстѣ падо иррмо признавать ихъ за пороки и — вращевать ихъ. Вѣдь, какъ ни трудно бываетъ бодрствовать, — надо... Великіе русскіе люди бодрствовали, хотя это было подчасъ и очень жутко, и будили другихъ, и звали и чулки бѣду, и предаказывали ее...! ще можно понять, что ихъ мало слушали во дни историческаго зашійя, но ихъ не слушаютъ и не слышатъ и теперь, когда пророчества сбылись и пучина разнерзлась. Это слабовольное упримство въ рѣшительный часъ остается загадочнымъ и непонимымъ и жутко становится отъ такой упримой вѣры въ самообманъ, словно вправду можно зачаровать себя до того, чтобы утерять внешнее чувство реальности и вообразить себя безопаснымъ въ мірѣ вымысла... Забвеніе и нечувствіе среди разрухи не только грозитъ нечаянною гибелью забывшимся, — оно питаетъ самую разруху. И если сечь въ этой разрухѣ накаля то темная, злобидан рука, то это она пасылаетъ наводненія и сошны чары, это она усыпляетъ и гипнотизируетъ слабыя души, это она разсѣиваетъ розовые сны и радужныя надежды. Злому кризису вѣка сего работаютъ, сами того не зная, быть можетъ, ешкые и малодушные, вѣрящіе въ сказку о благополучіи. И, конечно, это его не чаета елла мѣшаетъ опомниться и сознать вину и грѣхъ.

Такия мысли нсвольно родятся при чтеніи теперешней зарубежной нашей литературы. Такому мрачную думу подказываютъ и внушаютъ теперешнія полемическія нападки на тѣхъ, кто осмѣивается уходить въ религиозно-метафизическія корисловія нашей разрухи. Въ этомъ отношеніи въ особенности характерна та борьба, которая ведется съ евразійствомъ и противъ евразійства. Я не собираюсь ни разъяснять, ни защищать евразійскихъ воззрѣній. Въ томъ то и заключается вся острота полемики и спора, что вѣлкое разъясненіе и защита съ евразійской стороны рѣшительнаго несвоевре-

менна и кеумѣтна. Чуткіе и внимательные и безъ того уже поняли, и, если не согласившись, то тѣмъ не менѣе пришили и продумали евразійскіе вопросы и темы. Вѣдь, въ концѣ концовъ, важно не то, что именно евразійцы думаютъ, а то, о чемъ они думаютъ, — та правда, которую они ищутъ и видятъ. Главное недоразумѣніе спора состоитъ какъ разъ въ томъ, что большинство оппонентовъ вообще никакой правды иекачь не желаютъ, а въ евразійцахъ казнятъ именно безпокойство ихъ исканія. Оппоненты хотятъ внушить, что собственно иекачь нечего и не къ чему. Они хотятъ упростить и уменьшить тайну русской революціи, хотятъ доказать, что у ней нѣтъ никакого корисловія, никакихъ историческихъ основаній... Они хотятъ ее евести на личное злоумышленіе, ея удачу объяснить темнотою русского невіжественнаго народа, — словомъ, платаютъ уложить все пронеходящее въ категоріи уголовного права. И потому ихъ волнуетъ и даже озлобляетъ всякое напоминаніе о болѣе глубокихъ истокахъ и началахъ, — такіе напоминанія они считаютъ нужнымъ во что бы то ни стало остановить и прекратить. Такой образъ поведенія внушаетъ имъ такъ елабостью и малодушіемъ. Ибо, конечно, съ духовной болѣзнію борются труднѣе, чѣмъ съ «простымъ» озорствомъ и хулиганствомъ. Оппоненты евразійства, думаестен, ишетни-ктивно боится, что, если въ правду евразійскіе диагнозы вѣрны, то для возрожденія потребуется такая терапия, на которую нужно большое мужество, и самоотреченіе, и вѣра, — а ихъ то въ себя они не находятъ. Иными словами, они боится, что тогда потребуется слишкомъ большой переломъ и поворотъ въ духѣ. И вотъ надо прикудить къ молчанію несвоевременныхъ возмутителей сна... Въ большинствѣ случаевъ намъ вовсе не возражаютъ, — на насъ, евразійцевъ, нападаютъ, нападаютъ со злобой, гнѣвомъ, азартомъ, насмѣшкой, досадой. Обеужденіе замѣняется голословнымъ осужденіемъ. Анализъ замѣняется выборкой отдѣльныхъ словъ фразъ, независимо отъ связи рѣчи и мысли, — и кажется, будто у оппонентовъ нѣтъ вовсе воли къ пониманію. Въ полемикѣ встрѣчаешь много крѣпкихъ словъ и окриковъ, и по контрасту еще рѣзче выступаетъ молочеленность доводовъ, доказательствъ или хотя бы отводовъ. Какъ бы въ самооправданіе многие оппоненты мимоходомъ замѣчаютъ, что, дес-

затѣ, и не стоить тратить времени на опроверженіе евразіискаго несмысла, истѣинства и озорства... Иные договариваются даже до того, что, дескать, здѣсь вообще нѣтъ мѣста для спора, а развѣ только для порки, — ибо здѣсь нѣтъ состязающихся сторонъ, по только, «сѣкущіе и сѣиомые»... При такомъ оборотѣ полемикѣ она естественно становится односторонней. Въ этомъ собственнѣ говоря новаго нічего нѣтъ. Въ русскомъ интеллигентскомъ обычаѣ давно уже было замѣнить обсужденіе общеніемъ и двусмысленнымъ намекомъ на злонамѣренности противника. И неуваженіе къ психомой правдѣ ни въ чемъ такъ не выражалось, какъ въ этомъ полемическомъ приѣмѣ, но только отъ предѣльной слабости и совершеннаго маловѣрія можно убѣждать себя, что оправдаси свое мнѣніе и опровергнешь противника, если провозгласиши его за злонамѣреннаго и насмѣшиса надъ нимъ. Любопытно, что нападеніе на насъ ведется сомкнутомъ и совокупнымъ фронтомъ; и страннымъ образомъ, самые разнородные публицисты, рѣшительно неспособные согласиться между собой ни въ чемъ положительномъ, достигаютъ объединенія въ шумномъ и гнѣвлимомъ отрицаніи евразіискаго «ереси». Въ точномъ смыслѣ слова, евразіицы опружены вражескимъ строемъ: за злонамѣренныхъ ихъ почитаютъ всѣ, отъ крайнихъ «правыхъ» до крайнихъ «лѣвыхъ», — и даже удивительно, какъ это всѣ они соглашаются въ этой оцѣнкѣ. Конечно, различные оппоненты выѣняютъ въ лицу разное, повсѣ безъ изнѣтій занимаютса вмѣщеніемъ. Одни вмѣняютъ реакцію, другіе — революцію; иные, просто невѣжество и легкомысліе, однако, тоже бѣлое или красное. И всѣ убѣждены, что остается только осудить, да поскорѣ привести приговоръ въ исполненіе: иными словами, — во что бы то ни стало припудрить изъ молчанія. Не стоить распутывать всѣ хитросплетенія и извороты этого «суда несправедливаго». Въ концѣ концовъ, дѣло совсѣмъ не въ томъ, что именно евразіицы не случаются и не понимаютъ, что ихъ мысли толкуютъ вырви и вкось, приписываютъ имъ то чего они не говорили, но что легко поддается опроверженію или внушаетъ страхъ. Но самая эта подмѣна разсужденія бранью заставляетъ призадуматься: почему же, въ самомъ дѣлѣ, въ такую страшную и отвѣтственную для насъ, русскихъ, годину, такъ многимъ

не хочется разсуждать по существу. И еще можно понять причину озлобленія и неистовства съ той стороны, гдѣ свободу отождествляютъ съ безбожіемъ, демократію съ богоборчествомъ, и зовутъ подъ «побѣдоноснымъ» знаменемъ атеистическаго гуманизма. Такіе возраженія только поддѣрживаютъ евразіицевъ, они отъ противнаго доказываютъ правоту ихъ прогнозовъ. Но враждебное общеніе со стороны проповѣдниковъ націонализма и защитниковъ вѣры, видѣвшихъ знаменіе Сатаны въ революціонной бурѣ, вотъ это рѣшительно непонятно. И можеть объясниться это — только вольной близорукостью и нежеланіемъ видѣть. Дѣйствительность черезчуръ сурова для мечтательныхъ глазъ, и ее одѣваютъ радужнымъ мномъ: горе тому кто крикнетъ, что король голъ...

Чѣмъ больше задумывался надъ этими «полезическими красотами», тѣмъ болѣе убѣждаешься, что внушаетъ ихъ какая то своеобразная духовная зашитошина, — невинная на первый взглядъ, въ сущности своемъ она чрезвычайна ядовита... Практически рѣшающее значеніе для религиозно-метафизической ориентировки въ происходящемъ имѣетъ тоносъ міровосвѣтленія и міровоспріятія. Вотъ почему мы, «евразіицы», съ самаго начала подчеркивали, что наше сужденіе складывается на основѣ *катастрофическаго* міровосвѣтленія, что первое и основное для насъ — видѣніе *историческаго трагизма*. А противостоятъ намъ именно тѣ, кто не видитъ и даже не желаетъ видѣть этого трагизма, люди идиллическаго склада. Надъ катастрофизмомъ они или потѣшаются, или снисходительно разводятъ руками; въ крайнемъ случаѣ, они сожалѣютъ объ ушибленіяхъ житейскими тревоженіями. Они неспособны понять действительный трагизмъ жизни. Они готовы уважить чужую тревогу, но спѣшатъ разлѣсить всю ея неосновательность. Вотъ почему евразіискія сомнѣнія въ твердости европейской культуры и въ благополучіи европейской жизни наши оппоненты возводятъ къ мимолетнымъ и эмоціональнымъ явидамъ, — либо къ послугу передъ «звѣрствами» мировой войны, либо даже въ обывательской обидѣ на грубость иностранцевъ и на порочныя союзническіе консервы. Имъ не приходитъ въ голову что можно и нужно задумываться надъ предѣльными судьбами европейской культуры, — имъ это кажется даже просто

святотатствомъ. Въ судѣ надъ историческимъ прошлымъ имъ чудится только дикарство и невѣжество. Въ этомъ, опять таки, сказывается ничто иное, какъ слабость. Наши оппоненты накладываютъ какъ бы табу на Европу, — не оттого ли, что они не увѣрены, что ихъ кумиръ выдержитъ критическое испытаніе... Подлинное мужество не боится суда. И говорить объ европейскомъ закатѣ, это не значитъ отвергать Европу, отрицать ея достиженія и подвигъ. Евразійцы не менѣе старыхъ славянофиловъ и Достоевскаго готовы уважать многотрудный подвигъ Европы, и скорбѣть ея тоскѣ и паденію. Они говорятъ о болѣзни Европы, а не о ея ничтожествѣ. И послѣдовательность мысли вовсе не требуетъ отъ того, что говоритъ о кризисѣ европейской культуры, чтобы онъ отвергалъ и Данте и Шекспира и Гегеля и Канта, и считалъ ихъ ничтожествами. Однако, съ другой стороны, признаніе ихъ апачисельности еще не означаетъ возведенія ихъ въ канонъ и безоговорочнаго согласія съ ними. Въ культурной исторіи Европы сочетаются и свѣтъ и тѣнь. Мы видимъ исторію Европы въ переплетившій исторіи Христовой дѣла на землѣ, и, уважая искренность страстного подвига Европы, именно изъ уваженія къ нему, не закрываемъ глазъ на безнадежные тупики западнаго пути и не замалчиваемъ европейскаго провала. Впрочемъ, совсѣмъ не объ этомъ говорятъ и думаютъ наши оппоненты. Не святое и лучшее въ Европѣ, а подлинная европейская культура внушаетъ изъ благоговѣнія, и поэтому въ своемъ преклоненіи передъ Европой они рабѣтшны, а не свободны. У нихъ нѣтъ ощущенія проблематики культуры и жизни. Для нихъ культура есть что-то законченное и отвердѣвшееся, и самое ощущение подвижности культуры представляется имъ уже подозрительнымъ. Ибо они вѣрують въ какія то всепасающія формы, — имъ кажется, что все зло, до сихъ поръ сохраняющееся и дѣйствующее въ европейской жизни, сохраняется и дѣйствуетъ вопреки культурнымъ побѣдамъ. Круговой поруки въ исторической жизни они не ощущаютъ и не понимаютъ. Они не хотять понять, что европейскія слабости не случайны въ своемъ происхожденіи, а имѣють глубочайшіе культурно-историческіе корни. Можно сказать, что до европейской культуры въ собственномъ смыслѣ слова имъ и дѣла нѣтъ. Они преклоняются предъ

цивилизацией: мотоккультура и парламентаризмъ, «американизмъ» или демократія имъ во всякомъ случаѣ дороже Данте, — такіе имена они приводятъ только для прикрытія. Ихъ пафосъ — пафосъ публицистическій, пафосъ обывателя и дѣльца. Въ концѣ концовъ, они преклоняются только предъ силою и мощью европейскаго штыка. Въ европейское оружіе, вотъ во что они вѣрують. И Европу отъ евразійскаго несмысла они защищаютъ только потому, что грезятъ о пресловутой интервенціи. Той европейской тоски, которою болѣтъ Достоевскій, они не хотять знать. Они боятся напоминаній о ней: а вдругъ Европа окажется болѣзной, и интервенція не состоится... Тогда, значить, все кончено... Ибо въ Россію они совершенно не вѣрятъ. Духовное углубленіе и изощреніе имъ кажется не только не практичнымъ, но и чрезвычайно вреднымъ. Разрѣшеніе русской проблемы они видятъ въ томъ, чтобы превратить самихъ себя и весь русскій народъ въ обывателей и дѣльцовъ. Имъ кажется, что въ годичу испытаний падо все духовныя, религіозныя и метафизическія проблемы на время оставить въ сторонѣ, какъ неуживую и ничтожную роскошь. Они со страшнымъ спокойствіемъ предсказываютъ и ожидаютъ будущее пониженіе духовнаго уровня Россіи, когда всѣ силы будутъ уходить на восстановленіе матеріальнаго благополучія. Они даже радуются такому превращенію безпочвеннаго идеализма. — Во всемъ этомъ много противорѣчій, но логически неаязки воплотъ совмѣщаются съ психологической связанностью единого настроенія... Культурный пафосъ у нашихъ оппонентовъ только на словахъ, а въ думѣ они — глухіе обыватели. Ихъ мнимое преклоненіе предъ Европой лишь прикрываетъ ихъ глубокое невниманіе и неуваженіе къ ея трагической судьбѣ. И потому они не могутъ понять и разгадать ея исторію, ея судьбу. Они отрицають, что социализмъ вырастаетъ изъ самыхъ глубочайшихъ европейскихъ началъ, что изъ Европы пришла коммунистическая зараза. А потому они и не могутъ не только преодолѣть ее, но и просто объяснить. Отсюда сбивчивость и непеность ихъ сужденій и о русской разрухѣ, и о русской европеизаціи, объ отношеніи Россіи къ Европѣ. Они вѣрують въ Европу, какъ въ музійу, — а въ творческомъ отношеніи къ ней имъ чудится уже опасность... И русскія судьбы они снѣтся понять и

представить идеалистически. И, с одной стороны, всплывает рвѣчь о русских грѣхахъ и язвахъ представляется имъ гнуснымъ покушениемъ на славное прошлое. Съ другой стороны, это прошлое сводится для нихъ къ одной только «императорской Россіи». Въ нѣкоторой растерянности они повторяютъ отдѣльные имена: то говорятъ о Петрѣ Великомъ, то о Пупкинѣ, то о Столыпинѣ... И непонятно, зачѣмъ они стараются идеализировать это прошлое. Сладость уютныхъ воспоминаній каждому понятна, — но вѣдь слишкомъ давно уже пробудилось въ русской душѣ трагическое сознаніе. И патриотизму оно вовсе не мѣшаетъ, какъ не мѣшало у Гоголя, Хомякова, Достоевскаго. Любовь къ отечеству совсѣмъ не требуетъ забвенія о «каннивыхъ бражняхъ».. Только полнота исторической памяти воспитываетъ творческое дерзновеніе и волю, только она страхуетъ отъ испуга. Только она объясняетъ внутренній геноцидъ русской разрухи, приводитъ къ ея корнямъ, а потому и открываетъ пути къ возрожденію и возстанію въ духѣ. Здѣсь многое требуетъ разъясненій, но разъ навсегда надо бросить устрашающую игру словами, — разъ навсегда надо перестать пугать словомъ: «революція». Къ этому словесному застраиванію сводится, въ концѣ концовъ, чуть ли не вся «правая» полемика съ евразіиствомъ. Евразіицы, дескать, «пріемлютъ» революцію, а потому они не только большевики, но даже пугачевы... Оглушать неподготовленныхъ обывателей такими страшными возгласами совсѣмъ не трудно, гораздо труднѣе ихъ обосновать. Надо прямо сказать, это — преднамѣренная ложь. Евразіицы неоднократно разъясняли, въ какомъ смыслѣ они не то, что «пріемлютъ», а *уничтожаютъ* революцію, и, конечно, никакого «пробольшевизма» въ нашемъ пониманіи нѣтъ. Нѣтъ никакого сочувствія злему духу революціи, въ признаніи за ней историческаго корнесловія... Вѣдь сводить всю революцію на злоумышленія партійныхъ коммунистовъ, это знаніе, во первыхъ, отказываться отъ ея объясненій, — если только не вѣрить во всемогущество коммунистическихъ вождей, а во-вторыхъ, — избавить себя отъ необходимости творческой и духовной борьбы съ нею. Не даромъ у такихъ «контр-революціонеровъ» задача борьбы съ большевизмомъ съживается до размѣровъ карательной экспедиціи, словно, въ самомъ дѣлѣ, все

рѣшится, когда будутъ повѣшены нѣсколько сотъ «злодѣевъ». Въ сущности такое «непріятіе» есть подлинное пріятіе, и такое противленіе есть подлинное непротивленіе. Снова и снова мы встречаемъ со слабостью духа: проблему революціи упрощаютъ, чтобы оправдать упрощеніе и облегченіе своего поведенія... Въ этомъ оправданіи идти очень далеко, всю русскую исторію перекрашиваютъ розовой краской... Никакого «лѣтворства» сатанинскихъ стихій нѣтъ въ томъ евразіискомъ убѣжденіи, что въ революціи раскрылись историческіе недуги Россіи. Что готовилась она издавна и исподволь, вѣдѣніемъ или невѣдѣніемъ... Совершенно непонятно, какъ можно преодолѣть большевизмъ въ корнѣ, если не исторгнуть его духовныхъ корней... Расширилъ кругъ «виновныхъ въ революціи», евразіицы тѣмъ самымъ повышаютъ шансы на успѣхъ борьбы. Оппоненты видятъ въ этомъ только покушеніе на старую славу. Но считать, скажемъ, Петра Великаго *роковымъ геніемъ* не значитъ отрицать его подвигъ. И возводить къ нему начала многихъ русскихъ бѣдъ не значитъ уменьшать его государственную значительность. Вообще надо отказаться отъ живописи однимъ нѣтомъ. Мы признаемъ много смраднаго и темнаго въ русской жизни Петербургскаго періода, но это несколько не мѣшаетъ видѣть сквозь туманъ и свѣтъ животворный, многократно и многообразно побѣждавшій и побѣждающій силу мрака. Во всякомъ случаѣ въ такомъ видѣніи гораздо больше трезваго реализма, чѣмъ въ маловѣрномъ идеализированіи прошлаго, чѣмъ въ самооправданіи и перекладываніи вины на однихъ исполнителей злыхъ судебъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отнюдь нельзя отождествлять всю современную Россію съ коммунистическимъ замысломъ о ней. Конечно, въ С. С. С. Р. есть и Россія. Она не умерла подъ коммунистической маской, и, болѣе того, она настолько еще жива и дѣеспособна, что нерѣдко сквозь личину проступаютъ свѣтлыя черты живаго лица. И можно сказать, С.С. С. Р. существуетъ доселѣ именно потому, что еще есть Россія. Въ этомъ признаніи наши оппоненты, конечно, увидятъ новое потворство большевикамъ. — Станнымъ образомъ, вопреки дѣйствительности, они на слово повѣрили большевикамъ, повѣрили будто имъ (большевикамъ) удалось до конца умертвить русскую душу. Вслѣдъ за ними наши

оппоненты отождествляют С. С. С. Р. со всей Россіей. Въ этомъ сказывается все то же малодушіе и невѣріе. По неосновательной привычкѣ здѣсь страна, земля отождествляется съ властью, какъ будто власть всемогуща. Въ прежнее время разсуждали такъ, что разъ есть царь, то всѣ монархисты, за исключеніемъ немногихъ «враговъ внутреннихъ», а стало быть все благополучно, — и изъ за этой близорукости проглядыли умирание русскаго царства, проглядыли свою собственную работу на его погибель. А теперь разсуждаютъ по прежнему шаблону: разъ въ Москвѣ ВЦИК и Совнаркомъ, то значить всѣ уже въ Россіи злодѣи, а потому «любовь къ Отечеству» требуетъ, дескать, злобы ко всей теперешней Россіи. Именно отсюда рождается замыселъ карательной экспедиціи. — Врядъ ли нужно подробно разяснить, что вѣра въ неистощимость русской силы не включаетъ въ себя признаніи большевnickаго дѣла за доброе дѣло. Но даже и не объ этомъ идетъ рѣчь. Совершенно ясно, что за послѣдніе годы въ Россіи многое перемѣнилось. Противленіе большевизму отнюдь не требуетъ признанія, будто все перемѣнилось въ угоду или на пользу большевикамъ, и по ихъ указу. Историческое дѣйствіе всегда не вполне совпадаетъ съ индивидуальными умыслами. Конечно, много злыхъ посявовъ возшло въ Россіи, многое придется выкорчевывать и посякать. Не слѣдуетъ ни въ какомъ случаѣ преуменьшать одиночія, вырожденія, разврата... Однако нѣтъ никакихъ оснований утверждать, что все въ Россіи подлежитъ искорененію. Растутъ и тамъ благодатныя побѣги. Русская душа еще не истощилась. Болѣе того, сами того не вѣдая, большевики во многомъ работаютъ на своихъ противниковъ... не только потому, что «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше», и своимъ чересчурнымъ нажимомъ они готовятъ себѣ противодѣйствіе; но потому, что многія ихъ мѣропріятія въ действитель-

ности приводятъ къ итогамъ, прямо обратнымъ ихъ умыслу. Нельзя радоваться гоненіямъ на Святую Церковь, но надо признать, что въ горнилахъ мученичества просвѣтила русская душа и закалилось русская вѣра. Конечно, большевики вовсе не хотѣли торжества Церкви, и тѣмъ не менѣе въ С. С. С. Р. русская Церковь процвѣла, какъ жезлъ Аароновъ, врядъ ли не больше, чѣмъ въ Петербургской Россіи. — Все это очень сложно. Нельзя утѣшать себя радостными предчувствіями. Россію надо еще освободить, завоевывать и отбивать въ духѣ. Но эта битва только тогда будетъ успешна, если это будетъ битва за Святую Русь, если удары мы направимъ подъ самый корень. Надо понять, что С. С. С. Р. начинается не съ октября, но гораздо раньше, и выкорчевывать ея послѣдніе корни. Вотъ о чемъ говорятъ евразійцы и это кажется нашимъ оппонентамъ поклономъ на прощаніе. Страннымъ образомъ распределяются у нихъ свѣтъ и тѣнь: въ прошломъ, то есть, въ императорской Россіи, какъ и въ Европѣ они видятъ только свѣтъ; а въ современности, т.е. на нашей родинѣ, — только мракъ. И поэтому изнемогаютъ и безъ того уже истощенное ихъ сердце.

Въ наши дни прежде всего нужно бороться съ самообманами. Мы не должны робѣть передъ действительностью. Страхъ побѣждается вѣрою, а не закрываніемъ глазъ. Въ духовномъ подвигѣ мы обрѣтемъ вновь свою родину, а не чрезъ идеализацію прошлаго. О мужествѣ мы должны теперь молить сп. И болѣе чѣмъ когда, должны взывать: *избави насъ, Господи, отъ всякаго невѣдѣнія, и малодушія, и забеснiя, и окаменѣннаго нечувствiя...*

Георгій В. Флоровскій.

Прага Чешская  
1925, Сентября 29.

## ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ «ПУТИ»

П. П. Сувчинскаго, Л. П. Карсавина, Г. Флоровскаго,  
П. Савицкаго, Кн. Н. С. Трубецкаго, Вл. Н. Ильина  
и отвѣтъ Кн. Гр. Н. Трубецкаго.

---

Ознакомившись съ № 1 журнала «Путь», мы нашли въ немъ въ статьѣ кн. Г. Н. Трубецкаго на стр. 174-175 слѣдующія строки: «Вѣдь прочли же мы въ одномъ русскомъ сборникѣ аналогію между католичествомъ и... большевизмомъ! Что подобныя утверждения могутъ серьезно высказываться, это свидѣлствуетъ только о крайней впечатлительности и не меньшемъ недостаткѣ элементарнаго знакомства съ предметомъ, о которомъ высказывается подобное сужденіе. Такія разсужденія разсчитаны на полубразованную среду, въ которой возбуждены національныя струны...» п. т. д.

Что касается существа затрагиваемой въ этихъ строкахъ проблемы, то мы, какъ сотрудники журнала, считаемъ долгомъ подчеркнуть, что раздѣляемъ ту аналогію между латинянами и большевиками, которая приведена въ сборникѣ «Россія и Латинство», стр. 11-12. «Слѣдуетъ понимать, что въ нѣкоторомъ смыслѣ большевизмъ и латинство — интернациональ и Ватиканъ — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покусаются на твердыню Православнаго Духа — а она есть твердыня, которую нрѣшка Россія...» Религіозно и внутренне латиняне не тождественны съ большевиками. «Призывающихъ Господа нельзя отождествлять съ его врагами, какъ высоко ни возносилась бы гордыня и какъ далеко ни шли бы извращенія первыхъ.» «И если, вступивъ въ отношеніи латиняны на путь дѣйствительнаго ярошенія и любви, Православная Церковь и православные люди могли бы способствовать

посрамленію злого начала въ латинствѣ, — да будутъ благословенны эти пути!...»

Какъ видно — аналогія эта многочисленная и въ этомъ многочисленномъ видѣ не можетъ, по убѣжденію нашему, служить основаниемъ для вмѣненія авторамъ этой аналогіи тѣхъ демагогическихъ расчетовъ, о которыхъ говоритъ кн. Г. Н. Трубецкой.

Статью свою кн. Г. Н. Трубецкой заканчиваетъ слѣдующими словами: «Нельзя не преклониться передъ той силой идеализма и милосердія, которая творитъ такія чудеса въ Католической Церкви, послушная зову своего Верховнаго Пастыря. Я счастливъ, что свою замѣтку я могу кончить такъ же, какъ и началъ, выраженіемъ глубокой искренней признательности Католической Церкви, во главѣ съ Е. С. Папой и такимъ благороднымъ ея представителемъ, какъ о. д'Эрбиньи. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ».

Раздѣляя чувство благодарности представителямъ Римской Церкви за помощь, оказываемую имъ русскимъ людямъ, поскольку помощь эта не связана съ цѣлями латинскаго прозелитизма — мы усматриваемъ въ указанныхъ словахъ кн. Г. Н. Трубецкаго нѣчто большее, чѣмъ простую благодарность, и съ этимъ отъкликомъ его мысли, по силѣ ощущенія основного нашего православнаго долга, никакъ не можемъ согласиться.

П. П. Сувчинскій  
Л. П. Карсавинъ,  
Г. Флоровскій.  
П. Савицкій.  
кн. Н. С. Трубецкой.  
Вл. Н. Ильинъ.

## Отвѣтъ на письмо Евразійцевъ.

Итакъ, шесть евразійскихъ писателей солили нужнымъ выступить коллективно, чтобы заявить, что они «раздѣляютъ ту аналогію между латинянами и большевиками, которая пропедена въ сборникѣ «Россія и латинство» на стр. 11-12». На стр. 9 того же сборника въ примѣчаніи сказано, что терминъ «латинство» употребляется въ немъ «для обозначенія христіанскаго вѣроисповѣданія, возглавляемаго Римскимъ Папою», иначе говоря, католицизма.

Въ немъ же заключается эта аналогія?

— Въ томъ, что религіозно и внутренне латиняне не тождественны съ большевиками, однако, въ «нѣкоторомъ смыслѣ» большевизмъ и латинство — интернаціональ и Ватиканъ — въ *отношеніи историческомъ и эмпирическомъ*, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покушаются на твердыню Православнаго Духа, — а она есть твердыня, которою крѣпка Россія». Евразійцы отвергаютъ мой упрскъ въ томъ, что такіа разсужденія расчитаны на полуобразованную массу, въ которой возбуждены національныя струны.

Въ этихъ немногихъ словахъ характерно отразились положительныя и отрицательныя стороны евразійства. Приверженность къ православію и любовь къ Россіи — потъ въ сущности все положительное содержаніе евразійства. Оригинальность евразійства заключается не въ этихъ простыхъ исходныхъ началахъ, а въ тѣхъ построеніяхъ, которыя они изъ нихъ выводятъ перѣдко при помощи чисто софистической логики.

Православіе заключаетъ въ себѣ полноту истины. Слѣдовательно, все, что стоитъ внѣ его и не тождественно съ нимъ — отъ лукаваго. Католичество стремится обратить въ свою вѣру всѣхъ иновѣрныхъ, въ томъ числѣ православныхъ. Покушаніе на твердыню православнаго духа, которою крѣпка Россія, оно является союзникомъ и соратникомъ большевизма, который хочетъ того же.

Этому упрощенному разсужденію, въ томъ же порядкѣ логики, можно противопоставить другое, столь же упрощенное: большевизмъ покушается на всѣ безъ исключенія религіи. Но и каждая данная

религія, считая себя единой истинной, «покушается» на «твердыню духа» всѣхъ прочихъ религій, когда исполняетъ свою миссіонерскую дѣятельность, присущую существу каждой религіи (въ томъ числѣ и православію) въ отношеніи ея къ другимъ религіямъ. Слѣдовательно каждая религія является союзницей и соратницей большевизма противъ остальныхъ религій.

На самомъ дѣлѣ, разъ по признанію самихъ евразійцевъ, католики и большевики религіозно и внутренне не тождественны, то и отношеніе ихъ къ православію нельзя опредѣлить тождественнымъ терминомъ, ибо отношеніе это опредѣляется внутреннимъ содержаніемъ каждого изъ нихъ, иначе получается натянутая словесная аналогія для служебныхъ цѣлей. Для большевиковъ всяка религія есть ошумъ для народа. Потому ихъ «покушенія» направлены не только противъ православія, но противъ всѣхъ религій вообще. Совершенно наоборотъ, какъ въ глубинѣ ни были различія между католичествомъ и православіемъ, кромѣ конфессіональной розни между ними есть и христіанская солидарность. Эта солидарность заставляла кардинала Мерсье выступать убѣжденнымъ, сторонникомъ крестового похода противъ большевиковъ, а папу звать къ христіанамъ всего міра — жертвовать на голодающихъ въ Россіи, исключая изъ нея пропаганду.

Конечно, какъ ни оценивать положительное содержаніе католичества, мы, православные, не можемъ не признать въ немъ извѣстную попрежденность. Поэтому всякія попытки уніи должны встрѣчать съ нашей стороны твердый отпоръ, но борьба съ такими пвненіями не оправдываетъ возведенія напрослы на католиковъ, а таковой является приравненіе ихъ къ большевикамъ въ отношеніи тѣхъ и другихъ къ православію.

«Въ нѣкоторомъ смыслѣ» большевизмъ и латинство — интернаціональ и Ватиканъ — въ *отношеніи историческомъ и эмпирическомъ* суть соратники и союзники, говорятъ евразійцы.

«Война исчерпала финансы, и можетъ быть также запасы энергіи великихъ народовъ Европы и Новаго Свѣта», писалъ

кардиналь Мерсье въ пастырскомъ своемъ обращеніи съ призывомъ жертвовать на голодающихъ въ Россіи, иначе нельзя объяснить, какъ наша героическая Бельгія, Франція, Польша, Великобританія, Соединенные Штаты, народы и правительства присутствуютъ безъ взрыва негодованія и въ бездѣйствіи при закладѣ ихъ вчерашней великодушной союзницы; допускаютъ орды разбойниковъ, руководимыхъ интернаціональной шайкой, въ крови, грабежѣ и кощунствѣ осуществлять свой безумный коммунистическій бредъ», — вотъ слова одного изъ тѣхъ, кого евразійцы называютъ соратниками и союзниками большевизма. «Не збыайте», добавлялъ кардиналь, «что православные іереи и епископы обладаютъ въ глазахъ Римской Католической Церкви, характеромъ священства Христова.»

Отвѣчая въ письмѣ на имя Предсѣдателя Русскаго Національнаго Комитета на упреки въ использованіи благотворительности для цѣлей пропаганды, тотъ же кардиналь Мерсье указывалъ, что Папа — исключивъ всякую пропаганду изъ организациі помощи голодающимъ въ Россіи. «Конечно», писалъ онъ, «мы принимаемъ къ сердцу такъ же, какъ и вы и вмѣстѣ съ вами и воссоединеніе Церквей, вѣчно дорогое для вѣрующихъ душъ, но мы хотимъ его только при условіи безусловнаго уваженія къ совѣсти ближняго. Вотъ скоро годъ, что 20 вашихъ молодыхъ людей устроены въ обществѣ и успѣшно проходятъ курсъ католическаго Университета въ Лувенѣ: спросите ихъ, была ли хоть одна попытка покушенія на религіозную совѣсть?»

Когда я писалъ свою замѣтку, вызвавшую возраженія евразійцевъ, я не

думалъ, что пужно вообще доказывать несправедливость утвержденій, будто между католиками и большевиками можетъ быть проведена аналогія, въ какомъ бы то ни было отношеніи.

При той завязтой враждебности, которая существуетъ противъ католиковъ, выясненіе истины является неблагодарной бытъ можетъ задачей, но оно диктуется сознаніемъ «основного нашего Православнаго долга» не меньше, чѣмъ ревность и ясному разуму, или чтаніе въ чужой душѣ того, что въ ней не написано и на что я лично не считаю возможнымъ отвѣчать.

Во многихъ утвержденіяхъ евразійцевъ есть въ основѣ доля истины. Но въ развитіи своихъ построеній эта доля обобщается въ голую истину и становится ложнымъ утвержденіемъ. Это — особенность всѣхъ парадоксальныхъ теорій. Парадоксы и полуправды гораздо легче усваиваются эмоціоноально настроенными читателями, чѣмъ объективныя сужденія и оцѣнки.

«Предчувствія и свершенія» — таковъ подзаголовокъ, который евразійцы предпослали первому своему сборнику. Я вовсе не отношусь съ огульнымъ осужденіемъ къ новому молодому теченію, и вѣрю въ искренность многихъ его предчувствій. Предчувствія часто предшествуютъ сознательному убѣжденію, но никогда не могутъ замѣнять его. Чтобы достигнуть «свершеній» евразійцы должны встать на почву строго явѣреннаго фактовъ и продѣлать настоящую научную работу. Иного пути нѣтъ для теченія, которое притязаетъ на выработку новаго міросозерцанія и пересмотра всей русской исторіи.

**Ив. Григорій Трубецкой.**



## БЕЗУМІЕ И ВѢРА.

Безуміе для вѣрующаго — понятіе иное, чѣмъ для психіатра. Каббала называетъ его «перестановкой свѣтильниковъ». Болѣе всего это относится къ тому роду заболѣваній, таинственно всплывающихъ и уходящихъ, который порожденъ не органическими процессами, а вѣчными законами души. Различіе душъ и своеобразие ихъ природы обуславливаетъ ходъ этой болѣзни, по существу религиозной и вырастающей изъ раздвоенія человѣка между добромъ и зломъ, между Богомъ и грѣховностью.

Разладъ невѣрующаго разума и души переполненной сознаніемъ вины переживается здѣсь — мистическая трагедія души — не только какъ видѣніе въ скрытыхъ пѣдрахъ душевнаго міра, а какъ живая дѣйствительность. Разумъ раздвоенъ и въ высшемъ своемъ составѣ перенесенъ въ духовныя сферы бытія, удѣлъ же души идти по пути страданій и искупленія. Постыднѣй анкордъ — вѣра, ставшая знаніемъ.

Не отрицая клиническую картину болѣзни, я хочу за предѣлами ея, указать на міръ сокровенный, не подлежащій рационалистическому разсмотрѣнію и менѣе всего объясненію. Сознаніе нормальнаго человѣка, связанное предначертаннымъ порядкомъ, протекаетъ привычными путями. Но вотъ незримая рука переставляетъ огоньки на пути не погашая ихъ — и прежній порядокъ нарушенъ, нарушена такъ называемая нормальная жизнь, — и возникаетъ иное: «безуміе». Въ бездну проваливается разумъ, не постигая болѣе здравого смысла жизни. Дремавшая досель сила новаго сознанія избавлена отъ узъ своихъ; душа сбрасываетъ тѣсныя оковы и прорывая грань, совершаетъ взлетъ свой въ міръ ирреальный, близкій къ высшей реальности.

Безуміе — это странная катастрофа, страшное насильственное потрясеніе всего существа, подобное землетрясенію, изъ глубины извергающему пламя и темную лаву, и сокрушающему поверхность. Но сама болѣзнь есть лишь проявленіе изначальнаго и значительнаго происшествія: бунта духовнаго, вулканическаго изверженія внутренняго міра. Сосуду несовершенному надлежитъ быть разбитымъ, дабы въ новомъ, расширенномъ объемѣ могъ онъ пріять и вмѣстить болѣе высокое содержаніе. Во имя болѣе совершенной природы сокрушается изначалъ, несовершенная природа. Все ограниченное, все неживое и разлагающееся стирается и смывается въ огненномъ потокѣ вѣчныхъ мукъ. Въ мучительныхъ боляхъ рождается новый міръ. Не только на пути въ Дамаскъ являетъ Господь себя человѣку. И въ стѣнахъ желтаго дома таятся благостная псалм Внолесемекія. Въ терновомъ пламени постигаетъ больная душа божественный законъ, дабы, по избавленіи своемъ, преклониться передъ чудомъ небесной любви.

Быть можетъ въ этомъ и заключается *метафизическій смыслъ* подобнаго заблѣванія. Его *религиозный смыслъ* — въ искупительномъ страданіи. Проходя черезъ всѣ круги ада, душа кровью своей платитъ дань за грѣхи прошлаго и за милость въ будущемъ. Такимъ образомъ болѣзнь является сильнѣйшимъ религиознымъ переживаніемъ: откровеніемъ міра невидимаго, и посвященіемъ въ мистеріи бытія духовнаго: умираніемъ и воскресеніемъ.

И раньше уже человѣкъ являлъ въ каномъ то смутномъ предчувствіи; все видимое казалось ему недействительнымъ — люди марionетками на искусственныхъ нитяхъ. Неодолимо росло ощущеніе скрытаго смысла всего происходящаго; медленнѣе

текла кровь въ жилахъ, вставали вѣще сны, вслѣхивали озаренія.

И вотъ, внезапно, заставъсь взвѣлся, — началась божественная комедія! Въ этотъ же мигъ нить, связующая душу съ окружающимъ міромъ, порывается, — никто не знаетъ болѣе, что происходитъ въ этой душѣ, — общеніе невозможно, словъ нѣтъ, — между міромъ и душой разверзлась бездна.

Одинокимъ и обособленнымъ вступаетъ духъ человека на трудный и опасный путь своей страстной, черезъ лабиринтъ превращеній. Дерзкой и тщетной попыткой представляется желаніе описать этотъ прерванный міръ реальнѣйшихъ страданій\*).

Линнейная спасительного клубка Ариадны и опоры просвѣтительнаго Вергилія, одинокая душа потерялась въ мировомъ пространствѣ, словно отверженная Богомъ и вселенной, словно тѣмъ и дьяволу обреченная. Уничтоженная и до послѣднихъ предѣловъ униженная, она пресмыкается на змѣѣ, терзаемая и пытаясь вслѣдъ пыткамъ ада, гонимая фуріями, самой себѣ и другимъ на поруганіе преданная, а умирانیю нѣтъ и нѣтъ конца!

Въ этомъ лихорадочномъ бѣгѣ: переживаній нѣтъ передышки, нѣтъ остановки, — *время перестало быть*, — и вѣтъ всякой исследовательности, среди мученій, непостижимымъ образомъ испытываетъ душа трепетъ отъ близости Божества. Среди липкихъ вины своей, выливающейся въ невольной исповѣди, она содрогается передъ видѣніемъ небесной красоты и гармоніи. Погруженная въ вѣчность, она перестала быть, она стала лишь зрительницей, хотя мученія ея не прекращаются; — душа безсознательно винитъ въ себѣ познание. Вселенная звучитъ діонисовой печалью, все творящееся сопровождается ритмами монотонно-экстатическаго гимна, наполняющаго собою душу. Міръ сталъ музыкой. Перенесенная въ сѣдое прошлое, душа переживаетъ начало вѣковъ и рожденіе мѣсяца. Священная символика,

глубокія связи, вѣковыя ядра раскрываются передъ ея духовнымъ взоромъ, — древнія видѣнія, мистическія личности воплощаются вновь. Хамелеономъ проносится душа сквозь цѣль превращеній, сознавая единство вселенной. Языкъ звѣрей, безъ словъ, понятенъ. Усталый кошачій взоръ говоритъ ей о вѣкахъ. Слеза состраданія въ глазахъ собаки трогаетъ ее силой человѣческой жалости. Мученичество лошади, самого одинокаго изъ земныхъ существъ, исполняетъ ее жгучимъ чувствомъ вины, — и въ ярнхъ образахъ является ей звѣрное Божество, какимъ зрѣли сго древніе народы. А сквозь все это кроваво-алая лента смѣнѣетъ мука... Любовь, отчаяніе и смерть, — и нѣтъ смерти, — и дикій вопль о концѣ!...

Но срокъ исполненъ. Зававъсь падаетъ. Чары исчезли. Въ трезвомъ свѣтѣ нашей реальной жизни стоитъ выздоравливающая, освобожденный, проясненный и обновленный, въ крови своей омытый и очищенный человекъ. Но — или это лишь кажется ему? — никогда ужъ ему не улыбнуться, ибо забыть — невозможно.

Отнынѣ переживается имъ скрытый смыслъ Священнаго Писанія, — замкнутыя врата раскрываются разуму, и подобно Лазарю, разбуженная къ новому бытію, душа воскресаетъ къ свѣту. Безмѣрность боли, затаенная любовь, высокое и безконечное — все, все сливается въ одномъ скорбномъ потоцѣ, разрывающемъ душу и тѣло — и, наконецъ, разряжается въ молитвенно-экстатическомъ жстѣ!\*\*\*...

Въ Евангеліи рассказывается про больного, который не иначе какъ черезъ крышу могъ попасть къ Иисусу, ибо остальные пути и ходы были уже заняты болѣе счастливыми и здоровыми. И вотъ пришлось разобрать «крышу» и поднять туда больного. Не то же ли происходитъ и въ религіозномъ безуміи, самомъ таинственномъ и опасномъ прорывѣ къ Богу?

Эли Эдсонъ.

\*) Самое значительное и глубокое о подобномъ душевномъ состояніи было высказано ясновидцемъ Э. Сведенборгомъ и святой Катериной Генуэзской.

\*) Рѣчь идетъ, конечно, о чисто субъективномъ, а не объ общемъ переживаніи. И конечно же, тутъ не болѣзнь утверждается, а лишь сдѣлана попытка освѣтить самую тяжкую изъ всѣхъ болѣзней духовнымъ смысломъ.

## МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РОЗЕНЦВЕЙГА.

(*Der Stern der Erlösung.* — Von Franz Rosenzweig. 1921).

Книга Розенцвейга «Звезда спасения» есть одно из самых замечательных явлений современной западной мистической мысли. Автор — еврей, и его книга имбеть своимъ послѣднимъ назначеніемъ мистическое раскрытіе и оправданіе иуданизма. Но содержаніе ея неизмѣримо шире этого рациональнаго ея назначенія. Ея содержаніемъ является цѣлостная, своеобразно сочетающая философію съ богословіемъ и преодолевающая односторонности обонхъ, мистическая философія, изъ религіознаго опыта почерпнутое ученіе о сущности Бога, міра и человека и о смыслѣ человеческой жизни.

Въ книгѣ поражаетъ, прежде всего, изумительное сочетаніе богатства темъ и глубины интуиціи съ строжайшей архитектурической стройностью. При повторномъ чтеніи вся эта огромная книга въ 530 большихъ страницъ, затрагивающая множество самыхъ разнородныхъ темъ (съ религіозной точкой зрѣнія въ ней дается и философія языка, и литургика, и теорія всѣхъ видовъ искусства, и философія исторіи, и философія права, и еще многое другое) и стремившаяся въ обоснованіи всѣхъ этихъ темъ дойти до послѣднихъ, метафизическихъ глубинъ, звучитъ вмѣстѣ съ темъ, какъ строго согласованная многочастная симфонія, въ которой небольшое число основныхъ темъ повторяется въ надлежащемъ мѣстѣ въ соответствующихъ, изъ общаго хода вытекающихъ, вариацияхъ, и почти необозримое богатство цѣлаго звучитъ стройно и гармонично. Врядъ ли можно въ мировой мистической литературѣ найти книгу, написанную столь систематично и притомъ не въ вышше-логи-

ческомъ смыслѣ (логическую или отвлеченно-философскую систематичность Розенцвейгъ сознательно отвергаетъ), — а во внутреннемъ смыслѣ музыкальной архитектуричности. Правда, эта стройность вызываетъ сразу же въ читателѣ и сомнѣніе, о которомъ мы скажемъ дальше; подъ ней скрыта, какъ увидимъ, внутренняя раздробленность, она предназначена скрывать и сдерживать жесточайшее противоборство духовныхъ началъ, не нашедшихъ подлиннаго внутренняго единства. Но и въ этомъ своемъ качествѣ она не есть пустанъ вышность, иллюзорное украшеніе; она воплощаетъ, какъ свидѣтельство огромнаго духовнаго напряженія, которое проникаетъ вообще всю книгу и опредѣляетъ ея замѣчательный литературный стиль.

Чтобы дать понятіе объ этой архитектуричкѣ ученія Розенцвейга, укажу сначала вышнюю схему книги, отчасти взятую прямо изъ ея оглавленія. Книга дѣлится на три части: 1. Элементы или дллцаяся предмірность. 2. Путь или всегда возрождаемый міръ. 3. Образъ или вѣчная предмірность. Первую часть соединяетъ со второй «Переходъ», вторую съ третьей — «Порогъ», и третья завершается «Вратами». Эти три основныя части соответствуютъ тремъ центральнымъ темамъ книги — творенію, открытію, спасенію. Каждая изъ этихъ частей имбеть свое вступленіе. Вступленіе къ первой части говорить «о возможности познать всеединство (das All)» и содержитъ критику философіи (in philosophos); вступленіе ко второй части обсуждаетъ «возможность пережить чудо» и содержитъ

критику богословия (in theologos); вступление к третьей части говорит о возможности вымыслить царство и полемически направлено против сектанского индивидуализма (in tiranos). Каждая часть имеет также свой особый символический пзыкъ, свои категориальные начала. Тема первой части обсуждается въ символахъ математики, тема второй — въ символахъ литургіи. Каждая изъ трехъ частей дѣлится на три книги, соответствующія тремъ основнымъ началамъ въ ней трактуемымъ. Первая часть трактуется о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, какъ «длящихся предмірностяхъ». Въ трехъ его книгахъ говорится о «Богѣ и его бытіи или метафизикѣ», «мірѣ и его смыслѣ или металогиѣ» и «человѣкѣ и его самости или метаэтиѣ». Общимъ символомъ этой части служитъ триединство треугольника, обращеннаго остриемъ вверхъ. За этимъ триединствомъ слѣдуетъ, во второй части иное триединство (символизуемое треугольникомъ обращеннымъ остриемъ внизъ) — триединство, заключаемое въ трехъ главахъ: «творение или вѣчно длящаяся основа вещей», «откровение или всегда возобновляемое рожденіе души» и «спасеніе или вѣчная будущность царства» (выбѣтъ съ тѣмъ къ этому триединству просвѣчивается — въ inomъ порядкѣ — и первое: міръ, человѣкъ и Богъ). Въ третьей части эти два триединства скрещиваются, что символизируется пятиугольной звездой (штитомъ Давида). Отсюда производное (онтологически первичное) триединство, описываемое въ трехъ главахъ: «Огонь или вѣчная жизнь» (метафизическое существо иудаизма, сосредоточенное на мірѣ и его спасеніи), «Лучи или вѣчный путь» (метафизическое существо христіанства, сосредоточенное на откровеніи и человѣкѣ) и «Звѣзда или вѣчная истина» (абсолютное существо Бога, въ которомъ замыкается всединство, соединяя твореніе и откровеніе со спасеніемъ человѣка и міръ съ самимъ Богомъ).

Въ этихъ тематическихъ рамкахъ, по въ контрапунктическомъ ихъ развитіи и варіаціонномъ усложненіи, развивается ходъ мистическихъ размышленій автора, который мы здѣсь можемъ воспроизвести лишь въ сокращенно-общемъ схематическомъ видѣ, опуская множество конкретныхъ иллюстрацій и мотивированныхъ отступленій. Какъ указано, вступленіемъ къ книгѣ служитъ критика

замысла философіи. Философія хочетъ постигнуть все, какъ единство; она предполагаетъ, что бытіе есть единство, тождественное съ единствомъ логической мысли и производное отъ него. Но это въ дѣйствительности не такъ; въ исторіи философіи это обнаруживается въ томъ, что послѣ того, какъ ея замыселъ пришелъ свое завершеніе въ Гегель, который даже саму исторію философіи включилъ въ единство системы, въ ту «широкообразность» бытія, которую провозвѣститъ первый философъ — Парменида, человѣческаго мыслѣ, въ лицѣ Шопенгауера и потому Ницше, взбунтовалось противъ этого замысла и этой минно-всоебъемлющей цѣльности противопоставила неутоленный запросъ личности — личности самого философа — о смыслѣ и цѣльности жизни. Бытіе не есть цѣльность всединство, — въ немъ царитъ раздоръ и дисгармонія; оно лишь должно *стать* всединствомъ. Бытіе, какъ мы его непосредственно имѣемъ, содержать три отдѣльных дѣющихся «предмірностей»: Бога, міра и человѣка, какъ бы сырой матеріалъ или элементъ, которые лишь черезъ твореніе, откровеніе и спасеніе доходятъ до полноты бытія и согласованія между собой. «Предмірный Богъ» есть не «ничто» (въ противоположность «прицательной теологіи»), а нѣчто, произрастающее изъ ничто, «да» рождающееся изъ нѣдръ «нѣтъ». Въ Богѣ есть единство да и нѣтъ, положительнаго и «трипаченнаго, сущности («природы») и свободы. Свобода, сдержанная и проникнутая существомъ, есть моль, всемогущество. Въ качестве такого единства сущности и свободы, Богъ *метафизически* (сверхсущностенъ). Въ Немъ самодовлѣющая полнота бытія и свободы, покоя и движенія, но въ этомъ качестве Онъ есть покоящаяся въ себѣ жизнь, изъ которой нѣтъ никакого выхода наружу. Это — блаженный богъ античности, не вѣдающій міра и людей, «многочесный богъ». Индія и Китай вѣдаютъ Бога только какъ чистый безжизненный покой, античность имѣетъ Бога, какъ покоящуюся жизнь или свободу. Античность тосковала по встрѣчѣ человѣка съ Богомъ, но не могла ее найти. Въ послѣднемъ ея міровоззрѣніи, въ ученіи объ эманации, Богъ надвигается, но въ самомъ этомъ развитіи остается одиноко внутри самого себя. Міръ также есть первоначально ничто, «нѣтъ», изъ котораго рождается «да».

Но «да» мира есть не бытіе, какъ у Бога, а начало всеобщности; это есть его *логосъ*. Логосъ не создаетъ единство мира (какъ думаетъ идеализмъ); логосъ есть *напротивъ*, система формъ, которая ограничена единствомъ мира. Единство есть не его достояніе, а недостатокъ; для логоса нѣтъ границъ въ познаніи и логическомъ оформленіи мира, но онъ ограниченъ самимъ міромъ, какъ замкну-тымъ единствомъ. Но логосъ не можетъ и всегдѣ овладѣть міромъ — въ мірѣ есть движеніе, патненіе, броженіе, въ силу чего онъ есть полнота частнаго. Частное не производно отъ общаго, не истекаетъ отъ послѣдняго (какъ опять таки мнитъ идеализмъ); частное, полнота жизни лишь стремится навстрѣчу общему, но никогда не можетъ въ немъ раствориться. «Явленіе», «частность» есть въ мірѣ то же, что свобода въ Богѣ: всегда неиз-мѣнное, новое — метафизическое. Міръ не есть обнаруженіе общаго, а какъ бы результатъ борьбы между общимъ и частнымъ и ихъ частичнаго сліянія, которое выражается въ двухъ формахъ мірскаго бытія — въ индивидуѣ, который есть частная точка скрещенія общихъ началъ, и въ родѣ, который есть участвующее общее. Связь рода съ индивидуомъ выражена въ рожденіи, гдѣ изъ «родного» событія возникаетъ индивиду; и, съ дру-гой стороны, индивиду можетъ жить только въ «родѣ», племени, обществѣ. Это рас-члененное цѣлое, этотъ сформированный, но еще не «сотворенный» міръ есть не всеединство, а *только цѣлое*. Это есть пластическій міръ античности: міръ, какъ замкнутое во внѣ и сформированное вну-три цѣлое, не могущее найти доступа ни къ Богу, ни къ человѣку. Античный человѣкъ не находитъ себя въ общемъ, а растворяется въ немъ. Надъ нимъ здѣсь паритъ не человѣческая личность, и не Богъ, а участвующее и расчлененное общее. Это есть царство пластической красоты, замкнутой и покоющейся въ себѣ. Наконецъ, и человѣкъ есть ничто, утверждающее себя, порождающее свое «да». Это «да» человѣка есть не бытіе и не всеобщность, а единичность. Че-ловѣкъ въ себѣ есть частное, которое какъ бы хочетъ остаться частнымъ. По своей сущности человѣкъ, какъ такое частное, есть прямая противоположность Богу, какъ общему или всеобъемлющему. Если исходить изъ сущностей, то между человѣкомъ и Богомъ можетъ быть только

одно отношеніе — вражда. Но въ чело-вѣкѣ есть не только «да», чистая особая сущность, но и «нѣтъ» — свобода; но свобода частнаго, конечнаго, есть не сво-бода могущества, все могущество, какъ у Бога, а свобода *воли* — въ буквальномъ, строжайшемъ смыслѣ — *произволъ*. Въ этомъ состоитъ «самость» человѣка, его упрямство, его неизбывная, самоличность и строптивость (Trotz). Это есть посѣднее, глубочайшее существо человѣка, его «самости», онъ «самъ». «Самъ» человѣкъ абсолютно одинокъ, онъ несказаненъ, онъ чуждъ всемъ другимъ и всему другому — людямъ, Богу и міру. Съ послѣдней остротой человѣкъ сознаетъ это свое оди-ночество передъ лицомъ смерти: «нѣтъ болѣе упорнаго, высоконѣрнаго усид-ненія, чѣмъ то, которое избранається на лицѣ мертвеца». Человѣкъ, какъ лич-ность, какъ индивиду — есть «часть и еоучаствующій міра; какъ «самость» онъ — въ себѣ сущее, вѣдѣющее начало. Ему чужды всѣ нормы, онъ — *метатич-чезъ*, какъ міръ — метафизиченъ и Богъ — метафизиченъ. Этого человѣка, какъ нѣчто дляяційся предметный элементъ, эсхемить бытія, повѣдала намъ также античность въ лицѣ героя *трагедіи*, тра-гического человѣка. Герой трагедіи живетъ и гибнетъ молча, его рѣчь не обменіе съ другими, а разсужденіе, не раскрывающее молчанія; вотъ почему античной драмѣ нуженъ хоръ, могущій повѣдать о сущѣ-вѣчно-замкнутой, гибнущей въ мірѣ душѣ. Эта самость жаждетъ только одного — безсмертія, вѣчнаго сохра-ненія себя; она не имѣается въ мірѣ.

Таковы постоянныя «предмѣрности» элементы бытія, изъ которыхъ оно должно сложиться, замкнуться въ себѣ, само-довольствующія начала «множескаго Бога», «пластическаго міра» и «трагическаго человѣка». Какъ привести ихъ въ дви-женіе, раскрыть другъ для друга? Откуда и какъ достижимо ихъ единство, осу-ществляемое въ твореніи, откровеніи и спасеніи? Конечно, не надо представлять себѣ дѣла такъ, будто эти предмѣрности реально предшествуютъ тео-лосомъ и антропогоническому процессу, который предстоитъ выяснить: вѣдь иначе самое понятіе творенія лишено было бы смысла. Авторъ пытается пояснить свой (дѣй-ствительно народонсалый) подходъ къ дѣлу такъ. Конечно, онтологически, съ точки зрѣнія Бога, твореніе есть первое и есть подлинное твореніе изъ ничего,

которое из тому же дни самого Бога совпадает с открытием и спасением. Но так как мир — для самого мира — не сотворен, а творится, то с точки зрения мира и человека допустимо мыслить элементы, как «предмиссии», как темные силы или зачатки, которые в творении должны раскрыться сознанию человека. Поэтому античная теология, космология, психология, служить как бы субъективными символами таинственных начатков ядринной теогонии, космогонии и антропогонии. Эти начатки не «существуют», они суть лишь «возможности», потенции, которые человеческому временному сознанию рисуются, как начала предшествующия — творению или которые суть лишь отрывки, гипотетическая точка нашей мысли. Наряду с их замкнутостью, эти начатки характеризуются своей гипотетичностью: все в них проникнуто всеобщим «может быть», шаткостью, неопредѣленностью, все находится въ неустоивившемся брожении, подобно пантеону античной религии. Лишь одно отношение между ними выпячивается: отношение как бы хронологической последовательности. Руководясь ояять такую феноменологией античного сознания, можно сказать: Богъ, какъ некое наследіе, издавна былъ, человекъ, какъ самое существо: изъи, есть, миръ, какъ подготовляемый античной мыслью научный заветъ будущему, еще *будеть*. Это есть первая и единственная руководящая нить для перехода изъ дневному свѣту бытія и ведущая изъ послѣдному надмірному свѣту.

Вторая часть: «Путь или всегда-всераждаемый миръ» начинается, какъ указано съ вступительнаго размышленія «о возможности пережить чудо». Теология, всегда считавшая чудо своей основной опорой, съ начала шестнадцатаго вѣка оторвалась отъ чуда и хочетъ обойтись безъ него, тогда какъ даже снеспіи 18 вѣка критикональ лишь достоверность отдѣльных чудесъ, но не выставилъ принципиальныхъ возраженій противъ чуда. Это отреченіе теологии отъ чуда, выразившееся во все развѣчивавшемъ «историческомъ» богословіи, привело въ «богословію переживанія», безъ объективной опоры въ прошломъ. Этотъ кризисъ совпалъ съ описаннымъ выше кризисомъ философіи; философія и богословіе одновременно ввали въ субъ-

ективизмъ. Это состояніе требуетъ новаго синтеза философіи съ богословіемъ, который авторъ и пытается наметить въ своей теоріи чуда. Чудо есть не «невероятное», противорѣчащее нашему «знанию» событіе, за которое оно теперь принимается. Оно есть, напротивъ, оправданіе знанія: а именно чудо (согласно древнему некоему его пониманію) есть *осуществившееся пророчество, знаменіе Божьяго Провидѣнія*, безъ котораго немислимо предвидѣніе. Чудо есть чудо откровенія. Но откровеніе само есть, какъ увидимъ, въ известномъ смыслѣ твореніе. Твореніе есть основная проблема некой богословствующей философіи; а требуемое ею сочетаніе глубочайшей субъективности съ ясностью объективности дается въ понятіи откровенія. Точка мира, въ которой твореніе сочетается съ откровеніемъ, есть то, что въ миръ само говоритъ — языкомъ, человеческое слово. «Божьи пути не суть человеческія пути, и Божьи мысли — не человеческія мысли; но Божье слово есть и человеческое слово». Такъ познаніе слова, какъ символа откровенія, есть путеводная нить для познанія реальнаго происхожденія мира и человека и ихъ судьбы, и тѣмъ для познанія творщаго, открывающаго себя и спасающаго Бога.

«Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю». То, что казалось концомъ — скрытымъ, блаженный, въ себѣ живущій Богъ — есть лишь начало. Въ твореніи основные «да» и «нѣтъ» въ Богѣ перемѣщаются: неопределеннаго движенія есть «да», могущество, «природа» Бога; Богъ творитъ не по произволу, а по необходимости своей природы; но въ основѣ Его природы лежитъ «нѣтъ», свобода, и потому необходимость Его не есть нужда и потребность, а свободное изъясненіе Его существа. Сокровенный Богъ свободенъ, но «открывающийся» Богъ не можетъ не творить. Но какъ сочетать твореніе «изъ ничего» съ изъомымъ намъ потенциальнымъ бытіемъ замкнутого въ себѣ пластическаго мира? Но если мы вспомнимъ, что миръ только со стороны Бога сотворенъ, а со стороны мира постоянно творится, то открывается возможность разрѣшенія противорѣчій. Пластическій миръ не имѣетъ безусловной основы; его логосъ есть лишь имманентное ему начало, его душа; миръ имѣетъ основу, послѣдняго «да», онъ нуждается въ бытіи въ категорической утвержденно-

сти, какъ бы въ послѣдней санкціи. Путемъ глубокомысленнаго анализа языка, какъ символа отроченія Бога, Розенцвейгъ показываеъ, что первослово есть первичное и самое общее прилагательное-сказуемое: «хорошо!» (въ смыслѣ «да будетъ такъ!»). Это творческое слово (подобно fiat П. Беме) и есть твореніе. Міръ созданъ не изъ хаоса (только эмансипативный идеализмъ вынужденъ допускать ископный хаосъ или тьму), ибо хаосу качествъ предшествуетъ самый фактъ бытія. Твореніе длится безпрерывно, ибо въ каждое мгновеніе міръ нуждается въ утвержденности. Для самого міра его твореніе есть дѣйствіе въ немъ Провидѣнія. Богъ-творецъ не можетъ быть доказанъ, какъ таковой (опять тайя въ противоположность идеализму, логически восходящему къ эмансипирующему источнику); напротивъ, сотворенность есть для міра какъ бы утвержденность, «всегдашность»; міръ, писано, какъ сотворенный, есть не тѣмъ и сомъ, а подлинная реальность. Идеализмъ теряетъ міръ и вынужденъ искать суррогата реальности въ искусствѣ. Но подлинная тварность міра самому міру раскрывается въ откровеніи, въ словѣ. Путемъ глубокаго толкованія первой главы книги Бытія Розенцвейгъ показываеъ, что твореніе есть какъ бы паростаніе откровенія, переходъ отъ молчанія черезъ безличное «да будетъ» въ откровеніе Бога-личности: «сотворимъ человека по образу нашему». И въ послѣднемъ словѣ: «и вотъ, хорошо весьма» твореніе есть сразу откровеніе спасенія, предъказаніе свертварнаго бытія.

Міру въ твореніи дана тварность, т. е. смертность. Но «сплына, какъ смерть любовь». Тварность есть лишь начало новаго творенія черезъ Божью любовь. Но любовь Бога есть званіе его къ душѣ человека, его откровеніе человеку; черезъ откровеніе даже впервые рождается изъ темной «самости» человека душа, какъ любящая Бога душа. Если твореніе есть вѣчная судьба, провидѣніе, то любовь-откровеніе есть свободное мгновенное событіе. Черезъ нее человекъ, сознающій свою строптижность и грѣховность, преодолеваетъ свою замкнутую самость. Его упрорство (Trotz), раскрываясь въ сторону Бога, становится вѣрностью въ любви, ревностью о Господѣ. Заповѣдь «возлюби Господа Бога твоего» не противорѣчитъ свободѣ

любви; это не приназь третьяго, а приказъ самого любящаго: «полюби меня». Въ любви Богъ открываеъся въ озаряющемъ свѣтѣ, становится яснымъ, изъ тьмы невѣдомости выступаетъ паружу, какъ «фактъ». И человѣческая душа изъ замкнутого «я» становится соучастникомъ общенія между «я» и «ты». «Я» любящей и вѣрующей души есть уже не одинокая самость, а отвѣтъ «вотъ я» на Божій призывъ «гдѣ ты?», превращеніе человека-твари въ человека — дитя Божіе. И вторичный отвѣтъ Бога «ты мой», этотъ актъ Божией любви, чтобы овладѣть міромъ, долженъ войти въ міръ, явиться въ міръ: таково историческое твореніе, какъ основа вѣры. Отнынѣ возможна молитва, которая есть всегда мольба къ Богу, открытіе явлено, для всѣхъ и навсегда, какъ въ отроченіи. Онъ явился одинокою любящей душой. Молитва есть молитва о пришествіи Царства Божія, о спасеніи. Богочеловѣческая любовь должна стать всеобщей и явной, любовь должна стать бракомъ, цѣлѣста — сестрой и возлюбленной — мужемъ и образомъ («Пѣсня пѣсенъ») Бракъ, сверхприродное и истинное общеніе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть совершенно мірской, длительный и открытый союзъ, есть символъ спасенія, котораго жаждетъ любящая душа.

Любящая Бога и открывающаяся Богу душа въ этомъ своемъ открытіи Богу становится первоначально еще болѣе скрытой для міра (даже болѣе, чѣмъ замкнутая душа, которая въ своей замкнутости все же видима міру); чистый мистикъ отрѣкся отъ міра. Въ душѣ долженъ совершиться новый переворотъ; мистикъ становится святымъ, изъ любви къ Богу рождается любовь къ ближнему. Любовь къ ближнему есть не чисто-свободная любовь, какъ любовь къ Богу; это есть дѣйствіе подъ влияніемъ Бога, исполненіе заповѣди, долгъ человека, его обязанность дѣйствовать. Любовь къ ближнему есть обращенность богопросвѣтленнаго человека къ міру, начало преображенія міра. Богъ и человекъ уже есть, міръ только становится — черезъ человека и его любовь. Міръ есть только явленіе; онъ долженъ стать сущностью, и становится ею, только очеловѣчиваясь и тѣмъ обоживаясь. Міръ есть ничто; спасаясь, онъ гибнетъ, унадеа въ ничто. Въ міръ данъ зачатокъ спасенія, зачатокъ истиннаго бытія: онъ

данъ въ душѣ жизни, органической жизни, которая, въ отличие отъ простого, вѣчно гибнущаго и обреченнаго существованія есть внутреннее стремленіе существованія къ увѣковѣченію себя въ постоянномъ образѣ. Но жизнь есть только въ немногихъ и слабыхъ зачаткахъ; жизнь должна не загораться въ отдѣльныхъ точкахъ міра, а охватить весь міръ чтобы онъ истинно былъ.

Она должна быть всеобъемлющей и вѣчной жизнью, она должна быть царствомъ Божиимъ. Міръ жаждетъ спасенія. Такъ съ двухъ сторонъ идетъ исцеленіе спасенія: со стороны любящей человеческой души и томимаго ею истинной жизни міра. Спасеніе есть очеловѣченіе — одушевленіе міра. Міръ и человѣкъ неотрывно связаны другъ съ другомъ, и должны войти въ подлинный союзъ. Здѣсь царитъ не одностороннее направленіе, какъ отъ Бога къ міру въ твореніи и отъ Бога къ человѣку въ откровеніи; здѣсь встречное движеніе, великое «и» съ двухъ сторонъ, замыкающее бытіе и создающее плзъ него вседѣйствіе. Бытіе становится великимъ «мы», согласнымъ хоромъ любящихъ душъ. Любовь къ ближнему есть только зачатокъ любви всѣхъ ко всѣмъ. Какъ произведеніе несущаго подлинно живить не въ творцѣ и не въ себѣ самомъ, а въ согласномъ множествѣ восприимчивыхъ его, такъ міръ живить во вседѣйствіи «мы», въ которое онъ преобразуется. Въ немъ завершается твореніе и откровеніе, въ немъ Богъ спасетъ самого Себя. Ибо царство Божіе не противостоитъ царству міра, оно, напротивъ, входитъ въ послѣднее, укрѣпляется въ немъ и превращаетъ его въ себя.

Здѣсь мы — на порогѣ подлинности, постиженію которой посвящена третья, самая трудная, загадочная и сморная часть книги. Символическимъ средствомъ постиженія служатъ здѣсь литургія, — не словорѣчь, а объединеніе въ хоровомъ славословіи и любви. Вступленіе къ —этой части говоритъ, какъ указано, «о возможности вымолить царство». Спасеніе не есть непосредственно дѣло Бога, оно есть дѣло пробужденной къ любовной дѣятельности человеческой души. По древне-еврейскому изреченію, все на свѣтѣ — въ руцѣ Божіей, за исключеніемъ только одного — страха Божія. Страхъ Божій, или что то же, любовь къ ближнему творить человѣческой міропорядокъ. Но «ближній» есть для любви

лишь замѣститель всѣхъ, замѣститель міра. Но міръ одинъ, и царство Божіе едино, человеческихъ же душъ съ ихъ любовью много, каждая смотритъ на міръ съ своей точки зрѣнія, имѣетъ свою судьбу и въ определенномъ направленіи воздѣйствуетъ на міръ своей любовью. Чтобы благочестіе могло «вымолить» царство Божіе, спасеніе міра, нужна согласованность единичнаго и общаго, судьбы и любви отдѣльнаго человека съ судьбой и любовью всѣхъ, съ самимъ царствомъ Божиимъ. Какъ литургическая молитва есть общая молитва въ объективно определенномъ общемъ порядкѣ, въ урочное время, такъ и тайна молитвеннаго воздѣйствія, спасающаго міръ, есть тайна согласованнаго, урочнаго духовнаго дѣйствія. Сектанты, мечтатели, плененные всякаго рода, пытающіеся нодъ своимъ личнымъ угломъ зрѣнія совершенствоваться міръ и вынудить наступленіе царства Божія, задерживаютъ его наступленіе, какъ задерживаютъ его и невіріе, неспособное исцелить его усвоеніемъ. Подлинное приближеніе царства Божія достижимо только согласованному передъ лицомъ Божиимъ человеческому единству — «церкви» (самъ Розенцвейгъ не употребляетъ здѣсь этого термина, но онъ направляется самъ собою изъ существа его мыслей). Черезъ церковь Богъ даетъ спасеніе. Но спасеніе чего? Это не есть спасеніе міра при забвеніи душъ (идея католической церкви), ни спасеніе души съ забвеніемъ міра (идея протестантской церкви), ни спасеніе чистаго одухотворенія (идея православной іоанновой церкви, церковности которой Розенцвейгъ отрицаетъ и которую онъ знаетъ только какъ дѣйствіе личной духовности — «Алепп Карамазова»). Это есть спасеніе жизни, одушевленнаго тѣла міра, идея котораго живить только въ ветхозавѣтной іудейской церкви. Иуданзмъ есть религія надежды на спасеніе, религія жизни, стремящейся къ вѣчности въ Богѣ.

Бытіе нодъ знакомъ спасенія, бытіе спасаемое и спасающее, живить въ образѣ или свѣтѣ Божіемъ. Но образъ или свѣтъ Божій распадается на три момента, соответствующіе міру, человѣку и Богу. Свѣтъ есть «огонь» или вѣчная жизнь, сосредоточенное въ глубинахъ жизни пламя вѣчности, онъ есть дальнѣ «лучи» или вѣчный путь — путь отъ Бога къ



Богу, отъ откровенія къ спасенію, и онъ есть, наконецъ, въ самомъ Богѣ «звѣзда» или вѣчная истина, всеобъемлющій и всеозаряющій свѣтъ, какъ таковой. Огонь или вѣчная жизнь, воплощена въ иудаизмѣ. Иудаизмъ несетъ божественное начало въ своей крови, еврей — отъ Бога по кровной принадлежности къ избранному народу (тогда какъ христіанствѣ есть всегда обращенный, преодолимый язычникъ). Единство крови, племенная связь какъ таковая, замышляетъ иудею и родину, и языкъ и обезпечиваетъ иудаизму и вѣчную жизнь. Опасности же его лежатъ въ есцентричности въ себѣ, въ ревнивомъ обереженіи внутренняго пламени, въ отрѣшенности. Но, будучи опасностью для еврея, какъ личности, эта есцентричность не есть опасности для иудаизма, какъ цѣлаго, ибо въ ней — залогъ спасенія его, какъ хранимаго «остатка Израиля». Въ пламени жизни иудейства уже тайно сияетъ звѣзда свѣта Божьяго. Христіанство, есть, напротивъ, путь — вѣчный путь между двумя вѣчностями: для него вся исторія есть настоящее отъ Рождества Христова до послѣдняго преображенія. Христіанство цѣликомъ стоитъ въ «лучахъ» откровенія, его литургика есть литургика откровенія (какъ въ иудаизмѣ — литургія спасенія). Стоя на явѣ въ вѣчномъ переходѣ, оно должно развивать въ себѣ противоположныя начала и являть ихъ въ раздробленіи: противоположность между Отцомъ и Сыномъ, Іерархомъ и евангеліемъ, церковью и государствомъ. Внутри себя оно раздробляется на три церкви — Петра, Павла и Іоанна, изъ которыхъ каждая должна жертвовать для осуществленія евоей задачи двумя остальными изъ трехъ ео — относительныхъ началъ, ищущихъ объединенія. Церковь Петра жертвуетъ Богомъ и человѣкомъ для міра, церковь Павла — Богомъ и міромъ для человѣческой души, церковь Іоанна — міромъ и человѣкомъ для Бога. Но если съ человѣческой точки зрѣнія, иудаизмъ имѣетъ въ глазахъ Розенцвейга безспорное преимущество передъ христіанствомъ, то въ самомъ Богѣ — въ «звѣздѣ» или вѣчной истинѣ, все различіе оказывается несущественнымъ. Богу одинаково нужны и иудей, и христіане. Богъ есть свѣтъ, и явленіе для Него самого есть спасеніе отъ всего, что не есть свѣтъ, не есть Онъ самъ. Богъ

есть истина (но не наоборотъ: истина не есть Богъ, какъ думаетъ идеализмъ, она только — отъ Бога). Въ этомъ свѣтѣ, какъ говорить идеализмъ, мы узримъ свѣтъ. Въ этомъ свѣтѣ исчезнетъ Богъ, міръ человѣкъ, какъ отдѣльныя начала, замышляя неразрывнымъ кольцомъ единства творенія, откровенія спасенія. Этотъ свѣтъ недостижимъ ни познанію, ни переживанію, а только озаренію въ молитвѣ. Когда возсіяетъ эта звѣзда спасенія, скрыто сияющая въ внутреннемъ пламени иудаизма и искомая въ вѣчномъ пути христіанства, тогда твореніе будетъ заключено, и тварь сольется съ творцомъ. Сомнется начало съ концомъ, и Богъ явится тѣмъ, что Онъ есть — вѣчной истиной, и исполнится до конца Его первое творческое слово: «да будетъ свѣтъ!»

Заключеніе книги «Врата» описываютъ почти несказанную спасенную жизнь лицомъ къ лицу съ сияющимъ Образомъ Божиимъ. Здѣсь конецъ всѣмъ противорѣчіямъ, здѣсь жизнь побѣдила тварность и черезъ эти врата вступила въ саму Жизнь.

Въ этомъ кратко-конспективномъ и потому неизбѣжно блѣдно-схематическомъ изложеніи мы вынуждены были опустить не только множество блестящихъ и тонкихъ подробностей и экскурсовъ (например, попутно съ уясненіемъ соотношеній между твореніемъ, откровеніемъ и спасеніемъ проводимую глубокую критику Ислама, и многое другое, по и мнѣвать рядъ глубочайшихъ мистическихъ идей автора (только для примѣра укажемъ на сходную съ Беме мысль, что «откровеніе» есть сердце бытія»). Критика этой грандіозной, ошеломляющей своимъ богатствомъ и глубокой мистической инстинктомъ должна, чтобы не разрастись въ цѣлый трактатъ ограничиться намеками. Нѣтъ надобности останавливаться на заблужденіяхъ елудическихъ, порожденных невѣдѣніемъ и непониманіемъ (какъ многое въ изображеніи и оцѣнкѣ христіанства). Единственно важное — ощутить основныя пробѣлы и слабости этого міровоззрѣнія, вѣрнѣе сказать, лежащаго въ его основѣ религіознаго жизненувствія. Здѣсь прежде всего обнаруживается неслучайность парадоксальности отправнаго пункта — раздробленности бытія на три обособленныхъ начала — Бога, міра и человѣка. Она отражаетъ

какую то основную раздробленность в думѣ автора, въ его религиозной ситуации. Если мы оставимъ пона въ сторонѣ проблему міра и сосредоточимся на соотношении между Богомъ и человекомъ, то основной религиозный фонъ мысли обнаружится, какъ *разрывъ между Богомъ и человекомъ* — какъ *паздбія Богочеловѣчества*. Этотъ основной грѣхъ иудаизма есть опытный центръ всего мистическаго построения Розенцвейга. Весьма сомнительно, что-бы описываемый имъ упорствующій въ своей самости строптивый человекъ былъ дѣйствительно тождественъ съ героемъ античной трагедіи. Это есть, напротивъ, отчасти просто «источковійный» ветхозавѣтный человекъ, отчасти же — человекъ новаго времени, отвергнущій христіанство, но уже вкушавшій отъ него. Это есть «ветхий Адамъ», тоскующій по отвергнутому имъ Христу. Въ этомъ смыслѣ замѣчательно, что вся книга дышетъ одновременно и враждой къ христіанству, и тапнымъ безсознательнымъ томлѣніемъ по нему. Во множествѣ мѣстъ Розенцвейгъ доходитъ до порога христіанскихъ истинъ, часто почти ихъ формулируетъ съ поражающей глубиной и непосредственностью (какъ въ ученіи объ откровеніи, какъ любви, о боговѣщеніи въ мірѣ, о богосынствѣ человека) и вмѣстѣ съ тѣмъ отталкивается отъ христіанства. Это отталкиваніе не столь существенно и интересно, когда въ основѣ его лежитъ просто психологическій моментъ національной гордыни; оно становится существеннымъ, когда въ немъ обнаруживается пробѣлъ или извращеніе религиознаго опыта. Замѣчательное тріединство «творенія, откровенія и спасенія» не есть у Розенцвейга подлинное тріединство: оно разрушается явственнымъ разрывомъ между откровеніемъ и спасеніемъ. Тогда какъ твореніе тѣснѣйшимъ образомъ связано съ откровеніемъ и — съ точки зрѣнія самого міра — есть ии что иное, какъ откровеніе тварности, откровеніе съ своей стороны не имѣетъ никакой внутренней, мистической связи съ спасеніемъ. Спасеніе, характернымъ образомъ, отнесено къ будущему, какъ бы ничѣмъ не удовлетворено онтологически и есть дѣло рукъ человеческихъ. Богъ-спаситель, о которомъ постоянно говорится, остается все же у Розенцвейга разсудочнымъ, до конца неуловеннымъ аспектомъ Божества,

и даже чисто іудейная, ветхозавѣтная идея Меесіа не играетъ никакой опредѣляющей роли во всей концепціи. Тотъ же пробѣлъ обнаруживается въ зѣнющемъ провалѣ, отбѣляющемъ любовь къ Богу отъ любви къ человеку. Розенцвейгъ, въ сущности не объясняетъ — и не можетъ объяснить — откуда берется «любовь къ ближнему»; несмотря на всю силу его диалектики, она появляется у него неожиданно и необоснованно, какъ *deus ex machina*. И это вполне естественно, такъ какъ братство въ дѣйствительности произведено отъ Богосынства, отъ Богочеловѣчества. Любовь къ ближнему не есть свободная любовь и потому къ сущности совѣтъ не есть любовь: она есть только обязанность, исполненіе закона трансцендентной воли Бога, а не жизни въ Богѣ. Замкнутые въ себя Богъ и человекъ въ тишинѣ своемъ актѣ любви встрѣчаются другъ съ другомъ (болѣе глубокий анализъ могъ бы, конечно, и тутъ показать, что эта встрѣча невозможна безъ допущенія первоединства), но это раскрытіе души человека односторонне и само по себѣ совѣтъ не предполагаетъ раскрытіе человеческихъ душъ навстрѣчу другъ другу, ибо отсутствуетъ понятіе Богочеловѣца, какъ всеединнаго организма. Надъ всей концепціей господствуетъ вообще идея абсолютной и потому чрезмерной и односторонней трансцендентности Бога (прорываемая только въ ученіи объ откровеніи). Если исходящій изъ мотива трансцендентности Бога міру возраженія противъ иѣмелкаго идеализма глубоки и вѣрны (хотя и не новы для насъ, русскихъ, — да и не новы вообще, если вспомнить Баадера и Шеллинга второго періода), то полное отсутствіе основного мотива античнаго *платоническаго* идеализма, отсутствіе всякаго ученія о мірѣ идей есть также коренной пробѣлъ этой мистической метафизики, евидентствующей о разложѣнности, раздробленности лежащаго въ ея основѣ мистическаго опыта. Философски разносторонне и богато образованный, авторъ не знаетъ какъ слѣдуетъ или, что вѣроятнѣе, не вчувствовалъ ни Платона, ни связанной съ платонизмомъ христіанской (восточной и западной) мистики, ни даже набалды и іудейско-арабскаго платонизма. Его характеристика замкнутого отъ Бога античнаго міра и замкнутого отъ міра античнаго «мн-

онического Бога, въ сущности, такъ же невѣрна, какъ и упомянутая характеристика аяпачаго героического человека. Апачапан мѣтитъ полагала разрывъ не между Богомъ, міромъ и человекомъ, а между божественнымъ космосомъ (космосомъ, включающимъ въ себя боговъ) и богочеловѣческой душой, душой человека, непосредственно исходящей отъ Бога и родственной Ему; утверждая то и другое, она не могла достигнуть послѣдняго синтеза, но въ обѣихъ этихъ направленияхъ шла къ нему. Напротивъ, собственная волеизъявленія Розенцвейга, совершенно некомпенсирующая моментъ всеединства и утверждающая несогласную съ имманентностью трансценденцию Бога, не преодолевая разрыва и остается внутренне или отравленной.

И — замѣчательное и роковое противорѣчье! (противорѣчье, конечно, не только логическое, а именно житейское). Жизнепониманіе Розенцвейга, болѣющее этимъ моментомъ абсолютной трансценденціи, выѣстъ съ тѣмъ страдаетъ моментомъ порочной, ложной имманентности. Царство міра и царство Бога, неожиданно и противостественно и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически вполне естественно, оказываются однимъ и тѣмъ же царствомъ, и такая же тѣлесная внутренняя связь соединяетъ человека съ міромъ. Царство Божіе уже насущено въ мірѣ, и притомъ не въ лицѣ Божественнаго Спасителя, побѣдителя и преодолѣвшаго міръ, и не въ лицѣ возрожденной Цнѣ человеческой души, а въ лицѣ изданаго, естественно данной натуральной органической жизни. Оно само собой прорастаетъ въ пѣчную жизнь; и если человекъ своей любовью и молитвой о — спасеніи міра долженъ идти къ нему навстрѣчу, преобрѣтаетъ органическую жизнь въ жизнь души, временно жизнь въ пѣчную, то и человекъ дѣлаетъ это тамъ бы естественно, опираясь на свои собственные силы въ всякого духовнаго возрожденія, второго рожденія. Эту идею возрожденія Розенцвейгъ прямо отвергаетъ (намъ нѣтъ у него и грѣхопаденія); она есть для него лишь метафизическій аспектъ психологіи язычника, обращеннаго въ христіанство, и не нужный неконному носителя откровенія — избраннымъ народу. Возрожденіе или, вѣрнѣе, рожденіе души (въ отлѣченіи отъ самости), правда, совершается въ моментъ откровенія, но откровеніе не есть спасеніе,

и никакого спасенія души Розенцвейгъ не знаетъ. Для прасвенной дѣятельности, для любви и святости человѣку не нужно никакого самоопредѣленія, смиренія, уничтоженія своего тварнаго я. Даже самая вѣра въ Бога, вырастающая изъ откровенія, хотя и есть рожденіе души, но есть не преодоленіе упорства или сопротивленія личности (Trotz), а ея сублимация въ упорствѣ вѣры, въ гордой преданности Богу (мысли, которая пріобрѣтаетъ какущуюся убѣдительность лишь черезъ двусмысленіе ибемцаго слова Trotz, создающаго понятія упорства и стропткости).

Спасеніе питаніемъ образомъ не связано съ пониманіемъ, оно проясняется изъ племенной жизни Израеля, изъ передни его божественно-естественнаго сѣмени изъ поколѣнія въ поколѣніе, изъ натурального человѣческаго строительства міра; и Розенцвейгъ находитъ даже сочувствительныя слова для современнаго строительства Вавилонской башни, для борьбы за человѣчскія (слухомъ человѣчскія) начала братства, равенства и свободы.

Такъ Розенцвейгъ, при всей глубинѣ своихъ мистическихъ прозрѣній, не преодолеваетъ двухъ основныхъ, противорѣчащихъ другъ другу и вмѣстѣ съ тѣмъ связанныхъ другъ съ другомъ односторонностей, которыми страдаетъ современное восточное сознание и которыми объясняется и трагедія отверженія Богочеловѣка народами. Его породившимъ: прагматическимъ и нелюбимымъ нуля трансцендентнаго Божества и потому — забвенія трансцендентнаго Бога въ имманентизмѣ человеческой жизни, культѣ чисто-земной, мірской, натуральной святости. Правда, ортодоксальный иудейзмъ врядъ ли признаетъ Розенцвейга адекватнымъ спомъ выразителемъ: несмотря на всю полемику противъ новѣйшей германской мысли, она все же называетъ насущнаго ибемцаго духовной культурой. Но для европейской мысли его книга есть все же пробудившійся голосъ иудейзма. Въ этой стройной симфоніи звучать тайные, диссонансы — вѣчные диссонансы еврейской души. Она вся есть неутоленный крикъ томлящей души о спасеніи. Спасеніе есть центральная тема книги, выраженная и въ ея заглавіи. Она ищетъ спасенія въ недоступной трансценденціи всему человѣческому мистической звѣздѣ божественнаго свѣта, и, не достигая ея, тѣ-

шится надеждой, что эта звезда уже сілеть въ темномъ пламени натуральной тварной «богочеловѣчности» избраннаго народа, она не видитъ, что истинное спасеніе не въ грядущемъ вышнемъ соединеніи трехъ точекъ — Бога, міра и человека линіями въ треугольникъ и не въ ихъ тщномъ удвоеніи въ звѣздѣ, а лишь въ уже осуществленномъ, истинномъ и нераздѣльномъ единствѣ Бога и человека, жертвенно побѣдившемъ міръ — на крестѣ.

И все же книга эта, несмотря на всю неудовлетворительность своего конечнаго итога, остается замѣчательной и необычайно поучительной. Поучитель-

ны ея глубокія религіозныя боренія, ищущія выхода изъ тупика современнаго философствующаго невѣрія и вмѣстѣ съ тѣмъ пытающіяся приобщить религіознымъ глубинамъ всю полноту новой духовной культуры, и въ особенности исканіе синтеза между философіей и религіозной вѣрой, опирающейся на откровеніе. И то, что такая книга могла быть написана проникнутымъ всей новой германской культурой иѣмениемъ свреемъ въ наши дни, свидѣтельствуетъ одновременно о томъ, что ни религіозная мысль іудаизма, ни германское философское творчество еще не изпкли.

С. Франкъ.

## О ДЕЛАКРУА и других книгах.

HENRI DELACROIX. La religion et la foi. Paris. Alcan.

Имп Delacroix хорошо извѣстно по ряду его историческихъ и психологическихъ работъ, — и первое мѣсто среди его произведений, безспорно, принадлежитъ его замѣчательной книгѣ *Les grands mystiques Chrétiens*. Самостоятельный и глубокий историкъ соединяется въ Delacroix съ выдающимся психологомъ, — и это рѣдкое сочетаніе двухъ крупныхъ дарованій, осторожность и широта обобщеній даютъ Delacroix право на исключительное вниманіе со стороны всѣхъ, кого интересуетъ изученіе религіозной жизни человѣчества. Понятно, поэтому, какой чрезвычайный интересъ возбуждаетъ его новая книга, имѣющая въ виду дать общую и широкую картину религіозной жизни.

При ближайшемъ знакомствѣ съ книгой становится яснымъ, что всѣ блестящія особенности научнаго творчества Delacroix сохранились и въ настоящей книгѣ. То же яркое, насыщенное идеями, богатое наблюдѣніями изложеніе; та же широкая историческая перспектива, солидный и основательный историческій знанія; то же умѣніе проникать въ тайники религіозной души. И все же чуть ли не съ первой главы становится яснымъ, что Delacroix не справился съ своей задачей: изъ отдѣльных его набросковъ не получается цѣльной картины, не раскрывается ни общій смыслъ, ни живая полнота религіознаго міра. Чѣмъ дальше углубляется читатель въ книгу Delacroix, тѣмъ опредѣленнѣе выступаетъ какая то основная его ошибка, его основной недосмотръ: въ книгѣ нѣтъ главнаго, и все обиліе тонкихъ, глубокихъ и точныхъ наблюдѣній не можетъ спасти автора, не можетъ спасти книгу. Нельзя даже и сравнивать, съ этой точки зрѣнія, обобщающій трудъ Delacroix

съ извѣстной книгой Джемса. Хотя книга Delacroix безспорно точнѣе, шире, основана на превосходномъ знаніи первоисточниковъ, вставлена въ широкую историческую рамку, — и все же въ книгѣ Джемса вѣсть дѣйствительно религіозный духъ и оттого она оставляетъ даже у совершенно чуждыхъ религіи людей неотразимое религіозное впечатлѣніе. Извѣстно, что для европейской интеллигенціи нѣтъ лучшаго введенія въ міръ религіи, чѣмъ книга Джемса. Delacroix далекъ отъ этого, его книга внутренне нерелигіозна, она не звучитъ сама и не пробуждаетъ въ читателѣ религіознаго отзвука. Вотъ уже постигнѣтъ осколки разбитаго зеркала, — и изъ этихъ осколковъ авторъ счелъ что то единое, но ему не удалось достигнуть внутренняго единства.

Не трудно догадаться о причинѣ неудачи Delacroix и безспорной удачѣ Джемса: все дѣло въ томъ, что Джемсъ былъ глубоко религіозной натурой, что при всемъ своемъ «прогматическомъ» релитивизмѣ онъ все же глубоко ощущалъ цѣнность религіознаго опыта, а для Delacroix, тоже релитивиста, всѣ религіозныя системы не поднимаются до одной высоты, а опускаются до одинаковой безсмыслицы. Джемсу его прогматизмъ помогъ возвыситься до глубокаго вчувствованія въ религіозный міръ, а въ Delacroix его релитивизмъ смялъ послѣдніе остатки религіознаго отзвука на проявленія вѣры. Тутъ мы подходимъ къ очень важному и основному вопросу о предусловіяхъ научнаго подхода къ изученію религіозныхъ явленій, — но я коснусь этого вопроса позже и пока вернусь къ книгѣ Delacroix.

Основной дефектъ книги — рѣшительный психологизмъ. Въ религіозной жизни человѣчества, по Delacroix, нѣтъ никакого смысла, нѣтъ вообще ничего объективнаго, — религія всецѣло вырастаетъ изъ нѣдръ

субъективного духа. Беря определение религии, впервые точно сформулированное Геггфингом в его философии религии, Деласгоix видит в религии чужую телеологическую функцию, необходимую в естестве психологической жизни: религия имбает своим корнем *потребность* (этот компотаристический объяснение религии Д. пытается изббжать иррациональной интеллектуализма и эмоционализма) — а именно потребность утверждения и сохранения чуждостей. «Мощь и магическая сила потребности» (р. 404), пишет Деласгоix, создает человеку новый мир, создает божества, которым он служит для того, чтобы они ему служили; в силу этого мир чуждостей, как он выдвигается из глубины нашего духа, получает объективное, трансцендентное значение. «Религия является иррациональным, замбчает Деласгоix в последней обобщающей главе, как компромиссом между аффективной субъективностью и рациональной объективностью» (413). Философия и психология религии, как он сведены иррационально в этот афоризм, имбют поистине жалкий характер... Удивительно, как трудно дается опис многим исследователям религиозной сферы основное понятие религиозной феноменологии, без которого нельзя правильно построить ни религиозной психологии, ни религиозной философии: я имбу в виду *понятие религиозного опыта*. Как ни случию, ни неопределенно понятие религиозного опыта, введенное Джемсом, а все таки у него действительно идет дбю о религиозном опыте, и это одно безконечно возвышает его над чужими рядом современных исследователей. В том то и дбю, что понятие религиозного опыта имбет фундаментальное значение для понимания религиозной сферы, — и это однозначно верно в обб стороны, — и в смысле понимания субъективной стороны религии, с которой имбет дбю психология, и в смысле понимания объективной стороны религии, того, чбм занимается философия религии.

Ряд исследователей религиозной сферы давно уббдился в невозможности сведения ея к индивидуально психическим движениям, во то, что выше индивидуально психической стороны религии, что опредбляет понятие религиозного опыта, т. е. взаимодействие между субъектом и объективной сферой, это замбнялось у ряда исследователей хоть и надуман-

но субъективным, но все же чисто психическим моментом — а именно социальной сферой. В социологическом подходе к религии (у Durkheim'a и его школы) все же больше правды, чбм во всей современной фетербаховщине, в плоском и ограниченном психологизме. На пестрених Деласгоix это социологическое направление оказалось очень плодотворно и дало ему возможность внести чужий ряд интересных и глубоких замбчаний о динамике религиозной жизни. Но общая недостаточность и социологической точки зрбния ясна. Деласгоix — он часто и мбтко критикует эту точку зрбния. Однако поднялся до понятия религиозного опыта Деласгоix не может — и дбю психологу в нем мбчает философ. В том то и ограниченность пеходной точки зрбния его, что для него в религии нбтъ ни одного права объективного, что она всебю субъективна. Между тем даню указывалось, (иногда полно эту точку зрбния развивали психологи в Германии, исключая, впрочем, Ebbinghaus'a, Wundt'a и др., — я имбу в виду феноменологическое направление в изучении религии), что религиозная жизнь в нас это не монолог, а диалог, что без понятия *взаимодействия* между вбрующим субъектом и горней сферой, к которой он обращается, другими словами, без *понятия религиозного опыта* нельзя осмыслить религиозного процесса, — и это относится во всем религии в мир. Современное изучение греческой и римской религии потому и достигло столь больших успехов, что оно признает реальность религиозного опыта; это понятие является основным в изучении субъективной стороны религии, — без этого она является бессмысленной игрой.

Но еще больше терпит, при исключении понятия религиозного опыта, анализ объективной стороны религии — его просто нбтъ, он сводится к нулю. Достаточно прочесть у Деласгоix мбста, посвященные проблеме догматики, чтобы уббдиться, что при таком отношении к религиозному миру, все история догматических движений является сплошной историей наивности, умничания или чистой словесности: *смысла*, объективно логической диалектики в этих движениях нбтъ и быть не может. Интеллектуальная форма, в которой идет своего выражения религиозное чувство, не имбет рбшительно ничего объективного, — легко понять, во что

обращается въ такомъ случаѣ вся драматическая и глубочайшая страница изъ испанія человѣческаго духа!... Приведу одну лишь фразу, которая своей терминологіей лучше всего сама изобличаетъ свою бессмыслицу: «la raison et la passion collaborent dans la fabrication de l'absolu» (413).

Дальше идти некуда... и невольно вспоминается мнѣ другой авторъ, къ поклонникамъ котораго я не принадлежу, но котораго никто не можетъ упрекнуть въ томъ, что онъ не понимаетъ смысла религіи — я имѣю въ виду Eucken'a. Для философіи религіи его работы, хотя онъ такъ элементарен, являются основоположными, потому что въ нихъ (какъ и у другаго неохристиана — Мюнстербергга) убѣдительно и толково вынесено понятіе духовной жизни. Именно этого понятія религіи какъ *духовной жизни* и нѣтъ у Delacroix; его плоскій психологизмъ вовсе не означаетъ безсилія психологіи въ дѣлѣ изученія религіозной сферы, а изобличаетъ лишь негодность *дурной* психологіи въ этомъ дѣлѣ, ибо та психологія, которую мы находимъ у Delacroix, есть именно дурная психологія. Гдѣ ужъ требовать углубленія въ *смыслъ* религіи, если авторъ не понимаетъ того, что есть духовная жизнь, если безъ остатка растворяетъ все содержаніе религіозной жизни въ извѣстныхъ процессахъ... Насколько выше этого отсталого уже психологизма, столь характернаго для французской психологіи религіи, стоитъ современная нѣмецкая религіозная психологія!

Въ заключеніе я хотѣлъ бы пошеутся одного общаго вопроса, поднятаго выше. Я не стану отрицать за людьми невѣрующими права и способности изслѣдовать религіозную сферу, но я считаю бесплоднымъ и безнадежнымъ такое отношеніе къ дѣлу. Нельзя «понимать» религіозную сферу, не войдя въ нее внутренне, не отзвываясь своей душой на то, чѣмъ живетъ религіозная душа. Скажу болѣе опредѣленно: только вѣрующій и именно въ *жизнь своей вѣры* и можетъ проникнуть въ тайну религіозной души, и оттого несравнимыми и непревзойденными психологами религіозной сферы являются писатели-аскеты. Вопреки распространенному предразсудку, надо признать, что какъ не можетъ слѣпой изслѣдовать, напр., явленіе контраста или глухой не можетъ изслѣдовать т. н. «біеніи», — такъ и люди съ угасшей вѣрой,

а тѣмъ болѣе рѣшительные атеисты не могутъ ничего сдѣлать въ дѣлѣ изученія религіи. Если для этого положенія нужно было еще одно доказательство — то Delacroix далъ его въ очень удачной формѣ. Можетъ быть и здѣсь, какъ, вѣроятно, всюду можетъ быть двѣ науки — наука вѣрующихъ и наука невѣрующихъ; безспорно, однако, то, что изслѣдовать движеніе человѣческой души къ Богу не можетъ тотъ, для кого нѣтъ Бога, для кого все это устремленіе сердца горько есть плодъ «фантазіи», «магія» потребности или что либо подобное. Для кого въ религіи нѣтъ ничего кромѣ иллюзій, для того тайна ея движенія останется навсегда закрытой.

#### LA BIENHEUREUSE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JESUS. Histoire d'une âme écrite par elle même.

Новое изданіе автобіографіи блаж. Терезы (напечатанной два года назадъ) даетъ поводъ обратить вниманіе читателя на этотъ чрезвычайно интересный и цѣнный документъ по религіозной психологіи. Значеніе его опредѣляется и тѣмъ, что блаж. Тереза жила такъ недавно (годы ея жизни — 1873-1897) и той особой плѣнительностью, которая еще при ея жизни такъ привлекала къ ней сердца и до нынѣ покоряетъ ей такъ много людей, — но еще въ большей степени цѣнность этой автобіографіи опредѣляется его религіозной значительностью. Необычайно просто написанный разсказъ рисуетъ исторію внутренней жизни юной души, ставшей для западнаго міра образомъ «духовнаго дѣтства». На фонѣ современной жизни, съ ея утонченностью и запутанностью, со всею сложностью и часто извращенностью, отъ разсказа блаж. Терезы вѣетъ такой чистотой и такой духовной красотой. Душа ея искала лишь любви къ Спасителю, — и это движеніе сердца описано такъ правдиво и живо, съ такой силой захватываетъ оно вниманіе читателя, что отъ книги трудно оторваться. А для того, кого интересуютъ вопросы религіозной психологіи и проблемы духовной жизни, автобіографія блаж. Терезы представляетъ тоже очень цѣнный матеріалъ.

Въ книгѣ есть нѣсколько удачныхъ портретовъ; издава книга хорошо и дешево (1 фр.).

Dr. MICHAEL PFLIGGLER. Die deutsche Jugendbewegung und der jungkatholische Geist.

Такъ наз. «юношеское движеніе» въ Германіи представляеть одно изъ самыхъ значительныхъ явленій въ ея духовной жизни. Правда, это движеніе захватываетъ лишь молодежь, но эта молодежь постепенно занимаетъ мѣста старшихъ и входитъ замѣтной силой въ духовную жизнь Германіи. Для нашей русской молодежи было бы чрезвычайно полезно ближе познакомиться со всѣмъ этимъ движеніемъ, съ его исторіей и съ его итогами, и надо пожелать, чтобы кто либо далъ себѣ трудъ внимательно съ нимъ ознакомиться и написать о немъ книгу. Пока это не сдѣлано, приходится погружаться въ безмѣрную литературу (одинъ перечень журналовъ движенія занимаетъ 10 страницъ убористаго текста).

Намъ хотѣлось бы обратить вниманіе читателя на очень цѣнную брошюру участника австрійскаго движенія, нинѣ священника д-ра М. Пфлиглера. Въ очень ежатой формѣ, почти всюду достаточно объективно авторъ католикъ рисуетъ движеніе въ его разныхъ формахъ, подчеркивая его творческія устремленія и его идеологическій разбродъ. Авторъ порой даже болѣе снисходителенъ къ движенію, тѣмъ это слѣдуетъ — онъ недостаточно полно обрисовываетъ отрицательныя стороны въ немъ. Онъ слишкомъ его любитъ, слишкомъ близокъ къ нему, чтобы быть хладнокровнымъ и объективнымъ исследователемъ, — но тѣмъ болѣе яркой и одушевленной является та часть книги, въ которой онъ обращается къ своимъ молодымъ друзьямъ — участникамъ католическаго юношескаго движенія. Страницы, посвященныя этимъ его мыслямъ, по своему значенію выходятъ далеко за предѣлы спеціальной темы: здѣсь бьетъ какой то новый нуль въ католическихъ кругахъ. Вѣліе новаго духаказывается

прежде всего въ рѣзкомъ и настойчивомъ различіи между «узко католической» и «широко католической» точкой зрѣнія у современныхъ католиковъ (но нѣмцы это противопоставленіе выражено даже рѣзче: авторъ говоритъ о «kleinkatholische und grosskatholische Geist»). Блестящія и вдохновенныя страницы, посвященныя этой темѣ напоминали мнѣ превосходную брошюру проф. Линперта «Der Katholische Mensch». Я не знаю, насколько эти настроенія типичны для современнаго католицизма, но что они чрезвычайно цѣнны и значительны — это стоитъ вѣтъ спора.

Для нашего русскаго религіознаго движенія въ молодежи чрезвычайно интересно все то, что имѣетъ мѣсто въ католическомъ юношескомъ движеніи. Столь разные въ своемъ типѣ и въ своихъ предусловіяхъ, они, однако, идутъ сходной дорогой, въ нихъ часто вѣетъ одинъ и тотъ же духъ. Только одис рѣзко и рѣшительно отдѣляетъ нашу молодежь отъ нѣмецкой молодежи: несчастья Россіи залегаютъ въ нашей душѣ, какъ неповторимый трагическій опытъ. Намъ уже чужда мечтательность, порой даже наивность, выступающая даже у Пфлиглера, — особенно это ясно, когда дѣло идетъ о социальномъ вопросѣ. Здѣсь у д-ра Пфлиглера рядомъ съ глубоко христіанскимъ мотивомъ, что подлинное разрѣшеніе социальнаго вопроса возможно лишь на путяхъ христіанской жизни, звучитъ много наивнаго. О сопротивленіи исторической стихіи, о томъ антихристіанскомъ движеніи, которое пользуется социальными противорѣчіями, для того чтобы подъ прикрытіемъ ихъ вести свою основную борьбу съ христіанствомъ, онъ какъ будто и не подозреваетъ. Но все же у Пфлиглера центр тяжести лежитъ въ творческомъ духѣ, въ положительныхъ задачахъ, — и страницы, посвященныя этой темѣ, очень хороши.

В. Зѣньковский.



## ПРЕПОДОБНЫЕ СЕРГІЙ РАДОНЕЖСКІЙ И СЕРАФИМЪ САРОВСКІЙ.

(По поводу книги Б. Зайцева и книги В. Ильина).

Человѣчество вступило въ періодъ социальнаго, политическаго и, что всего страшнѣе, нравственнаго кризиса, превосходящаго по своей интенсивности все, что было когда либо пережито на землѣ. Чтобы не потеряться въ вихрь его, что-бы не впасть въ этическій скептицизмъ или, столь же губительный, этический и вообще антропологическій релятивизмъ, нужно имѣть передъ своими глазами живые образы героевъ духа, борющихся за абсолютныя цѣнности и воплощавшихъ ихъ въ своей жизни. Могучая сила, оздоравливающая душу, таится въ біографіяхъ великихъ людей, — социальныхъ реформаторовъ, исцелителей научной истины, творцовъ прекрасныхъ образовъ. Однако, всѣ эти подвиги души, какъ бы ни были велики ихъ заслуги, не воплощаютъ въ себѣ предѣльнаго совершенства, достижимаго человѣкомъ: они углубляютъ лишь ту или другую сторону духовности. Только тѣ носители духа, которые цѣлью своей жизни поставили устремленіе къ самому осуществленному идеалу Добра, къ самому Богу, даютъ образъ несторонняго совершенства — возни, чистота, ума и зачинающагося уже на землѣ преображенія тѣлесности. Какъ живые прообразы *цѣлости духа*, они болѣе, чѣмъ всѣ другіе носители духовной жизни, способны привлекать массы людей на путь служенія добру. Поэтому немалое количество появившихся такихъ книгъ, какъ «Преподобный Сергій Радонежскій» Б. Зайцева и «Преподобный Серафимъ Саровскій» В. Н. Ильина.

Одновременно появленіе этихъ двухъ книгъ чрезвычайно удачно и цѣлесообразно. Намъ, далекимъ отъ идеальнаго служенія міру и Богу, царство святости на-

жется подчасъ утомительно однообразнымъ, одноцвѣтнымъ. Между тѣмъ, стоитъ только всмотрѣться въ два обрисованные въ этихъ книгахъ образа, и разъ навсегда станетъ понятно, что царство добра блистаетъ безконечно разнообразными красками и полно индивидуальныхъ различій. Св. Сергій Радонежскій есть воплощеніе добра, служащаго идеаломъ русской общественности и государственности. Серафимъ Саровскій есть неиссякаемый источникъ теплой, питимной ласки въ индивидуальныхъ отношеніяхъ къ людямъ. Св. Сергій находится подъ какимъ то особымъ покровительствомъ Бога, какъ Трьдцества, а св. Серафимъ удостоивается какого-то особаго покровительства Богоматери.

О дѣвственныхъ Серафимѣ Богоматерь говоритъ, являясь ему въ видѣніяхъ и исцѣляя его отъ болѣзней: «этотъ — нашего рода». И въ самомъ дѣлѣ, подобно Богоматери, накою ее изображаютъ всѣ легенды, Серафимъ Саровскій, по крайней мѣрѣ въ послѣдній періодъ своей жизни, видить въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій и потому каждому приходившаго къ нему, встрѣчаешь словами «радость моя», выражалъ этимъ дѣйствительное настроеніе свое, свою «радость о Господѣ», поронившую подлинною христіанскою любовью ко всѣмъ существамъ. Свой изглядъ на радостное настроеніе онъ выражаетъ одной послушницѣ слѣдующими словами: «Вселюсть — не грѣхъ, матушка, она отгоняетъ усталость, а отъ усталости, вѣдь, уныніе бываетъ, и хуже его нѣтъ. Вотъ и я, какъ поступилъ въ монастырь-то, матушка, на испросѣ тоже былъ и такой веселый-то былъ, радость моя; бывало, не приду на испросѣ-то, братья устанутъ,

ну и уныніе падае на них, и поютъ уже не такъ, а иные и вовсе не придуть. Вѣдь дурное, что говорить ли, дѣлать ли — не хорошо, и въ храмѣ Божіемъ не подождать, а сказать слово ласковое, пріятливое, да веселое, чтобы у всѣхъ передъ лицомъ Господа духъ всегда веселье, а не уныніе былъ — вовсе не грѣшно, матушка...» (стр. 210).

Приближеніе къ людямъ св. Серафима въ періодъ его старчества, т. е. дѣятельнаго служенія близкимъ въ послѣдніе семь лѣтъ его жизни, характеризуется, по словамъ Ильина, слѣдующею чертой, которая отличаетъ его отъ свѣтскаго учительства: «Всѣмъ приходившій шёлъ и чувствовалъ въ немъ не общее мѣсто святости, не благочестивую прописку (для этого достаточно и книга), а особое, къ нему обращающее и для него только существующее живое лицо. Старчество состоитъ изъ максимальной индивидуализации духовнаго участія и въ минимальномъ его обобщеніи» (стр. 38 с.). Эта индивидуализация всѣхъ жизненныхъ отношеній предполагаетъ ту высшую степень духовности, которую имѣть въ виду христіанство, отличая царство *благодати* отъ царства *закона*, т. е. отъ царства отвлеченныхъ нормировокъ, подведенія подъ общіе правила. Чтобы имѣть право на совершеншую индивидуализацию оцѣнокъ и вытекающихъ отсюда отношеній къ людямъ, нужно видѣть чужую индивидуальность во всей полнотѣ. Всѣ жизнеописанія великихъ подвижниковъ сообщаютъ факты, свидѣтельствующіе объ изумительной прозорливости ихъ. Трудно однако допустить, чтобы они обладали совершеннымъ видѣніемъ чужой индивидуальности, тѣхъ нѣдръ духа, о которыхъ пословица говоритъ «чужая душа — потемки». Въ самомъ дѣлѣ, вслѣдствіи индивидуума представляетъ собою конкретное начало, единственное въ мірѣ и незамѣнимое никѣмъ другимъ: эта единственность и незамѣнимость есть не удаленность отъ міра, а, наоборотъ, совершенно своеобразное значеніе вслѣдствіе индивидуальности *для всего міра*, (о томъ, что индивидуальное бытіе есть бытіе, определенное «конкретнымъ всеединствомъ во всей его цѣлостности», см. Франкъ «Предметъ знанія», стр. 415). Поэтому постиженіе чужой индивидуальности требуетъ Божественной полноты вѣденія, и только Богъ можетъ быть сердцевищемъ въ точномъ смыслѣ слова. Глубинную основу своей личности человекъ можетъ закрыть отъ другихъ лицъ

непроницаемымъ покровомъ (на это явленіе часто указываетъ въ своихъ сочиненіяхъ М. Шелеръ). Поэтому прозорливостіе святыхъ подвижниковъ представляетъ собою трудную проблему. Для размышленій о ней св. Серафимъ Саровскій даетъ чрезвычайно цѣпныя указанія, слѣдующимъ образомъ описывая природу своего чудеснаго знанія. Когда одинъ изъ свидѣтелей его прозорливости сказалъ ему: «умъ вашъ такъ чистъ, что отъ него ничего нескрыто въ сердцѣ ближняго, О. Серафимъ положилъ правую руку на уста своему собесѣднику и сказалъ: — Не такъ ты говоришь, радость моя. Сердце человѣческое открыто одному Господу и одинъ Богъ сердцевицею, а *приступилъ человекъ и сердце глубоко*. Въ отвѣтъ на еще большее недоумѣніе собесѣдника св. Серафимъ продолжалъ: «Первое размышленіе, являющееся въ душѣ моей, я считаю указаніемъ Божиимъ и говорю, не зная, что у моего собесѣдника на душѣ, а только вѣрую, что такъ мнѣ указывать воля Божія для его пользы. А бывають случаи, когда мнѣ выскажутъ какое либо обстоятельство, и я, не повѣривъ его волѣ Божіей, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибѣгая къ Богу, рѣшить своимъ умомъ, — въ такихъ случаяхъ всегда дѣлаются ошибки» (стр. 60).

Благодаря этому разъясненію св. Серафима становится понятнымъ то обстоятельство, что послѣ смерти его въ его кельи было найдено много нераспечатанныхъ писемъ, «по которымъ, однако же, даны были въ свое время изустныя отвѣты» (стр. 55).

Замѣчательно, что интимная близость св. Серафима къ людямъ, проявляющаяся двусторонне — и въ постиженіи чужихъ нутръ и въ утѣшающемъ, исцѣляющемъ душевно и тѣлесно приобщеніи къ чужой жизни, достигла высшей степени послѣ длительного (пятнадцатилѣтняго) затвора и тяжелыхъ аскетическихъ подвиговъ. — Въ жизни святыхъ это явленіе наблюдается часто, и потому отсюда можно напрашивается выводъ, что аскетическіе подвиги могутъ служить однимъ изъ средствъ для чистоты души и тѣла, снимающего хотя бы отчасти разобщенность нашихъ я. Вѣдь нерѣдко и смерть близкихъ къ намъ любимыхъ людей, прерывая грубыя, сравнительно высшіе способы общенія съ ними, даетъ взамѣнъ того сознаніе каной то новой, болѣе интимной, чѣмъ прежде, близости къ нимъ.

Аскетические подвиги вовсе не имеют в виду уничтожения телесной жизни. Чистая безтелесная духовность есть безжизненная абстракция, между тем христианство и в частности православие есть религия жизни, дорожающая конкретным духовно-телесным бытием. Поэтому христианство проникает во все проявления жизни с целью поднять силу и богатство ее на высоту, недостижимую в условиях отрешенного от Бога асметического бытия. Опыт св. Серафима дает особенно богатый материал, выявляющий эту черту православной религиозности. Велениях Иисуса Христа «в дому Отца Моего обители мнози сущи», опытный указание на безконечное разнообразие форм совершенной жизни; опыт говорит, что Бог удостоил его видеть «неисповедимую красоту небесную» (125). Кт. этой красоте, по молитве его, приобщались и исцеленный имъ Н. А. Мотовиловъ, когда опыты спрашивалъ старца, какіе существуют психические признаки того, приобщившись ли мы «полнотѣ Духа Божія». Мотовиловъ даетъ изумительное описание того, что было пережито имъ и старцемъ, описание, прекрасно использованное въ книгѣ о. П. Флоренскаго «Столпы и утверждение истины» для выявления мистическаго реализма, характеризующаго православіе. Мотовиловъ пережилъ не только необычайную «тишину и миръ въ душѣ» своей, «исобыкновенную радость» въ своемъ сердцѣ, но еще и своеобразное чувственное содержаніе преобразованной телесности: необычайный свѣтъ, теплоту, сладость и аромат (104-124). Въ этихъ ученіяхъ и переживаніяхъ христіанства обнаруживается та жизненность его, которой нѣтъ, напр., въ буддизмѣ: идеаль христіанина есть не уничтоженіе мирового бытія, а умноженіе его въ преобразованномъ видѣ путемъ некорреляціи всякой вражды и раздвоенія, путемъ воспитанія въ себѣ совершенной любви къ Богу и всему существамъ.

Во всѣмъ иппій міръ вступаешь ты, касаясь души св. Сергія Радонежскаго, — въ міръ идеальныхъ, по преимуществу надчеловѣческихъ отношеній, предѣлъ совершенства которыхъ выраженъ въ христіанскомъ пониманіи Бога, какъ Троицнства. Русская религиозная философія удѣляетъ большое вниманіе идѣѣ Троицности, видя въ ней не мертвый отвлеченный догматъ, но осуществленный живой идеаль совершеннаго единосущія и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальнаго своеобразія лицъ на основѣ совершенной любви. Этотъ жи-

вой прообразъ долженъ служить путеводною звѣздой не только въ нашихъ личныхъ, но, можетъ быть, еще болѣе въ нашихъ общественныхъ отношеніяхъ, поскольку мы взываемъ «Града Божія». Б. Зайцевъ говоритъ о Троицности, какъ о «глубочайше внутренно-уравновѣшенной идѣѣ христіанства» (18). Повидимому, она наиболѣе соответствовала совершеннѣйшему основанію души преподобнаго Сергія. Въ своей обители онъ построилъ храмъ во имя Пресвитой Троицы, какъ образъ единства въ любви, дабы, взирая на этотъ образъ, люди побуждались въ себѣ неисконное раздѣленіе міра. Основанная имъ обитель стала не только обществомъ живущихъ въ ней иноковъ, она превратилась въ идеальннй центръ всей русской общественности и государственности. Въ нашей исторіи она занимаетъ мѣсто, подобное значенію Дельфа въ исторіи Греціи. Интересную темою для историка и теоретика культуры было бы сравненіе вліянія этихъ двухъ религиозныхъ центровъ на общественную жизнь. Оно ярко обнаружилось бы возвышенностью христіанской культуры. Вспомнимъ, напр., что сказалъ св. Сергіи великому князю Дмитрію, когда онъ пришелъ получить благословеніе на борьбу съ татарами: «Тебѣ, Господи, слѣдуетъ заботиться и крѣпко стоять за своихъ подданныхъ, и душу свою за нихъ положить, и кровь свою пролить, по образу Самого Христа. Но прежде пойдн къ нимъ съ правдою и покорностью, какъ слѣдуетъ по твоему положенію покоряться ордынскому царю. И Писаніе учить, что если такіе враги хотятъ отъ насъ земли и славы — дадимъ имъ; если хотятъ золота и серебра — дадимъ и это; но за имя Христово, за вѣру православную, подобаетъ душу положить и кровь пролить. И ты, Господи, отдай имъ честь и золото, и серебро, и Богъ не попуститъ имъ одолѣть насъ: Онъ вознесетъ тебя, видя твоѣ эмпріе, и приложитъ ихъ непреклонную гордыню. — Князь отвѣчалъ, что уже пробовалъ и безуспѣшно. А теперь поздно. — Если такъ, сказалъ Сергіи: его ждетъ гибель. А тебя помощь, милость, слава Господа» (стр. 72).

Во внутреннихъ отношеніяхъ удѣльныхъ русскихъ князей, напр. Олега Рязанскаго къ Москвѣ, св. Сергіи побуждаетъ законнѣную многолѣтнюю вражду непосредственнымъ вліяніемъ своей личности, какъ живого воплощеніе любви и кротости.

Замѣчательно, что и въ управленіи мо-

пастыремъ въ санѣ игумена, св. Сергій избѣгаетъ всякихъ внѣшнихъ пріемовъ воздѣйствія. Никакихъ признаковъ властвованія, покоренія чужой воли внѣшнюю дисциплиною мы не найдемъ въ исторіи его жизни. Когда между нимъ и братією возникли несогласія изъ за измѣненія устава монастыря, писмо — введенія общенія, онъ не воспользовался своею властью, онъ просто ушелъ изъ монастыря и возвратился только черезъ нѣсколько лѣтъ, по просьбѣ братіи и митрополита.

Это отвращеніе къ внѣшнему властвованію связано у св. Сергія съ чрезвычайною простотою въ образѣ жизни, одеждѣ и обращеніи съ людьми: по внѣшнему виду его никакъ нельзя было догадаться, что это игумень. И даже умирая онъ «завѣщалъ похоронить себя не въ церкви, а на общемъ кладбище, среди простыхъ». Нигдѣ и ни въ чемъ онъ не хотѣлъ играть роли пышнаго «инокъ церкви». Эта черта св. Сергія типична для русской общественности, которая не создала до сихъ поръ демократіи политической, но отлилась въ форму демократіи бытовой.

Простота св. Сергія всегда и всадѣ органически связана съ наличіемъ спокойной, осторожной силы, и это опять такіе характерныя черты русскаго народа. «Чистотой, простотой, ароматнѣйшей стружкой (св. Сергій любилъ плотничать) вѣетъ отъ Пре-

подобнаго. Сергій благоуханнѣйшее дитя Сѣвера. Прохлада, выдержка и кроткое спокойствіе, гармонія негромкихъ словъ и святыхъ дѣлъ создали единственный образъ русскаго святителя. Сергій глубочайше русскій, глубочайше православный. Въ немъ есть смолистость сѣвера Россіи. чистый, крѣпкій и здоровый ея типъ. Если считать — а это очень принято — что «русское» гримаса, истерія и юродство, «достоевщина», то Сергій явное опроверженіе. Въ народѣ, якобы лишь призванномъ къ «ниспроверженіямъ» и разинской разнузданности, къ моральному клкушеству и эпипсн — Сергій какъ разъ примѣръ — любимѣйшій самымъ народомъ — ясности, свѣта прозрачнаго и ровнаго» (стр. 92).

Будемъ всматриваться въ такіе образы, какъ лишь св. Сергій и св. Серафимъ, будемъ носить ихъ въ своемъ сердцѣ, и если мы хотя въ малой степени уподобимся имъ въ нашихъ личныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, намъ суждено будетъ исцѣлить всѣ раны революціи и начать новую свѣтлую страницу русской исторіи.

Н. Лосскій.

Zbraslav (u Prahy), 76.  
Tchecoslovaquie.